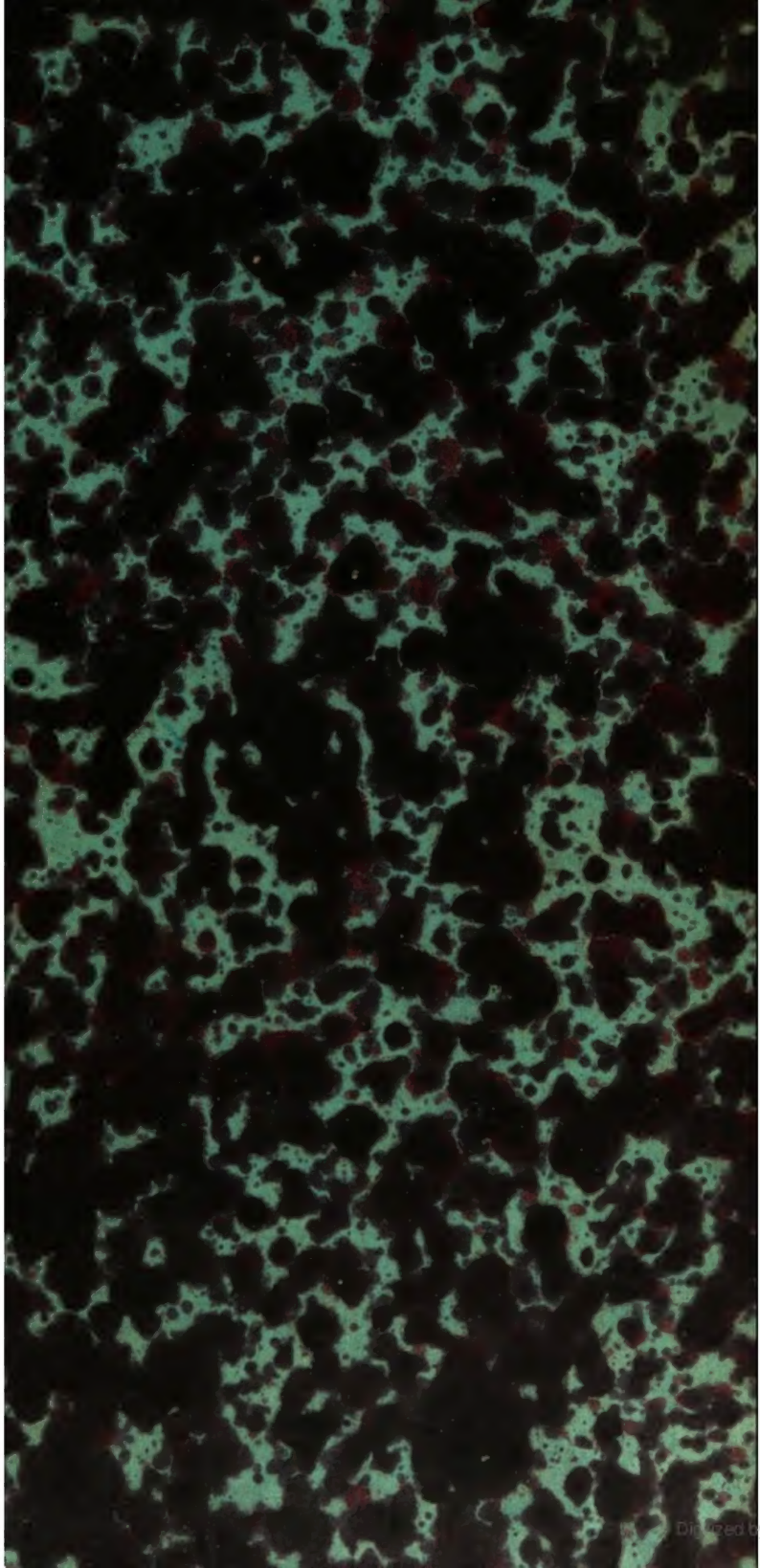

Digitized by Google

~~H.N. 11470~~

P-5455

~~Ch.C. 450 B~~

Digitized by Google

Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

unter Mitwirkung der Herren

Archidiakonus Dr. Ackermann in Jena, Professor Dr. H. Beckers in Dillingen, Geh. Medizinalrath Prof. Dr. Burdach in Königsberg, Geh. Medizinalrath Dr. Carus in Dresden, Prof. Dr. Erichson in Greifswald, Prof. Dr. Carl Philipp Fischer in Tübingen, Prof. Dr. Friedrich Hoffmann in Würzburg, Diakonus Dr. W. Hoffmann in Winnenden, Prof. Dr. O. Krabbe in Hamburg, Universitätsrath Dr. Kreuzhage in Göttingen, Prof. Dr. Leupoldt in Erlangen, Consistorialrath Prof. Dr. Lücke in Göttingen, Schöff und Syndikus Dr. J. Fr. von Meyer in Frankfurt a. M., Prof. Dr. Julius Müller in Marburg, Ober-Consistorialrath und Prof. Dr. Neander in Berlin, Consistorialrath Prof. Dr. Nitzsch in Bonn, Dr. Pabst in Wien, Dr. Passavant in Frankfurt a. M., Geheimerath Prof. Dr. Platner in Marburg, Ephorus und Prof. Dr. Rothe in Wittenberg, Prof. Dr. Sengler in Marburg, Prof. Dr. Stahl in Erlangen, Prof. Dr. Staudenmaier in Gießen, Prof. Dr. Steffens in Berlin, Prof. Dr. Twesten in Berlin, Prof. Dr. Weiße in Leipzig und And.

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,

Professor der Philosophie an der Königl. Preuß. Rhein-Universität.

Ersten Bandes erstes Heft.

Bonn,

bei Eduard Weber.

1837.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorrede.

Unterzeichneter erließ am Ende vorigen Jahres eine Anzeige und Einladung für gegenwärtige Zeitschrift an eine Anzahl deutscher Gelehrten, aus denen sich die auf dem Titel genannte Gesellschaft von Mitarbeitern gebildet hat. Er erlaubt sich das Wesentliche derselben hier wieder abdrucken zu lassen, indem er auch dem größren Publikum die Tendenz dieser Zeitschrift, so wie die Grundsätze, über welche sich die Mitarbeiter vereinigt haben, dadurch am Kürzesten darlegen zu können hofft:

Mit dem nächsten Jahre erscheint unter der Redaktion des Unterzeichneten und im Verlage der E. Weberschen Buchhandlung in Bonn eine vierteljährig zu liefernde „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie." Der Zweck derselben, welchen die Redaktion unverrückt im Auge zu behalten sich verpflichtet, ist der doppelte:

1) die Interessen christlicher Spekulation rein und lauter zu vertreten, sie selbst wissenschaftlich weiter und tiefer auszubilden, und auch nach Richtungen, die bisher ihrem Kreise ferner lagen, namentlich auf Naturphilosophie und Anthropologie, hinauszuwenden;

2) die tiefgreifenden Fragen der Dogmatik und praktischen Theologie, welche jetzt beide Kirchen bewegen und alte Gegensätze wieder hervorzurufen scheinen, auf philosophischen Boden zu ziehen, und hier, in spekulativer Durchbildung, sie ihrer Lösung oder gegenseitigen Anerkenntniß entgegenzuführen.

Dabei ist die Zeitschrift jedoch eine rein wissenschaftliche. Ausgeschlossen bleiben daher alle das bloß äußere kirchliche oder sociale Leben betreffenden Verhandlungen, sofern sie nicht mit litterarischen Werken unmittelbar zusammenhangen.

Die Aufsätze werden theils in Originalabhandlungen, theils in Recensionen oder kürzeren Miscellen bestehen. Bei dem gro-

Digitized by Google

ßen Reichthume des Stoffes, indem man ſich verpflichtet, wo möglich, keine bedeutende hier eingreifende Richtung oder litterariſche Erſcheinung unbeachtet zu laſſen, werden Abhandlungen gewünſcht, die weder zur Buchform ſich erweitern, noch mit Darlegung ihres gelehrten Apparats ſich befaſſen, ſondern die Reſultate der Unterſuchung in ſcharfer Klarheit und gedrängter Entwicklung, oft auch mehr aphoriſtiſch und anregend, als abſchließend und Vollſtändigkeit erſtrebend, darlegen.

Je weniger irgend eine ausſchließliche Schule oder litterariſche Coterie ſich hier eindrängen darf, indem es vielmehr im Geiſte des Unternehmens liegt, jede wiſſenſchaftlich berechtigte Anſicht zu Worte zu laſſen; deſto freier vertritt Jeder nur ſich ſelbſt und ſeine Ueberzeugung. So iſt ſchon dem Prinzipe nach alle Anonymität ausgeſchloſſen.

Der Unterzeichnete hofft, daß man in dieſen vorläufig feſtgeſetzten Bedingungen nicht anmaßliche Vorſchriften, ſondern die nothwendigen Grundſätze ſehen werde, die aus dem Geiſte des Ganzen hervorgehen, und die Jeder, einmal einverſtanden über den Zweck, gewiß ſich ſelbſt geſagt hat.

Je mehr ein ſolcher Verſuch, die zerreißenden Fragen der Gegenwart in das verſöhnende Gebiet freier Vernunftforſchung zu erheben, und hier wenigſtens, in der Sphäre ſcharfabſcheidender Wahrheit, aber auch der friedlichen Anerkennung, die Gegenſätze der Parteien und geſchiedenen Bekenntniſſe zum Bedeutungsloſen einſchwinden zu laſſen, der Reife der Zeit und der Wiſſenſchaftlichkeit entſpricht, deſto kräftigere Theilnahme hofft man bei der Größe der Aufgabe und bei der Wichtigkeit der hier vertretenen Intereſſen.

Bonn im März 1837.

Prof. Dr. J. H. Fichte.

Digitized by Google

Spekulation und Offenbarung.

Von

J. H. Fichte.

Der Glaube, daß über die in der sichtbaren Schöpfung niedergelegte göttliche Offenbarung hinaus, wie außer dem subjektiven Innewerden Gottes in der menschlichen Vernunft und im Gewissen, noch eine höhere, wesentlich göttliche Verkündigung an den freien Menschengeist gelangt sei, mit eigenthümlichen Lehren für sein Erkennen, wie mit Geboten an seinen Willen: — dieser Glaube ist so alt, als die Geschichte, und ein so unveräußerliches Gesammterbtheil unseres Geschlechtes, daß schon das durchgreifende Zeugniß eines solchen von Oben her stammenden Besitzes bei allen Völkern und Jahrhunderten einer Philosophie, welche achtsam und allerwägend kein Gegebenes verschmähen zu dürfen sich bewußt ist, die unabweisliche Frage hätte aufdrängen müssen, wie sie selbst zu ihm sich zu verhalten, wie sie ihn zu verstehen und auszulegen im Stande sei. Dennoch hat sich bis jetzt wenigstens die herrschende philosophische Denkweise fast durchaus negativ verhalten zu jener großen Thatsache, entweder sie gänzlich an ihren Ort stellend und ignorirend, oder gelegentlich auch ihren Inhalt einer vielfach ausklärenden Kritik unterwerfend, oder endlich — was sich nach dem Erfolge der Sache fast als das Schlimmere ergeben hat, — den Begriff jener Offenbarung selbst aus seiner charakteristischen Schärfe und Bestimmtheit abflachend in die pantheistische Allgemeinheit einer höchst abstrakt gehaltenen spekulativen Idee. Der Gedanke einer Offenbarung Gottes, — nicht sowohl an den, als in dem Menschen, — wurde nun selbst

Digitized by Google

zum Mittel- und Höhenpunkte der Philosophie, womit man jenen Glauben an positive Offenbarung nicht nur ein für alle Mal aus der Vorstellung zum spekulativen Begriff erhoben, sondern zugleich noch erschöpfende Gerechtigkeit gegen ihn geübt, ja ihm besondere Ehre angethan zu haben glaubte, während der Rationalismus sich gefallen lassen mußte, als völlig antiquirt und beseitigt, weit dahinter zurückzustehen. — Gott setzt sich aus seiner Unmittelbarkeit und Verborgenheit ewig in die freie Subjektivität der Selbstoffenbarung hinaus; der ganze Weltprozeß ist nur diese Erhebung zum sich offenbaren, in der eigenen Unendlichkeit bei sich bleibenden Geiste, welcher, im absoluten Wissen seinen Gipfel erreichend, die volle Selbstdurchsichtigkeit, die Erhebung des Objectiven in das Subjekt, des eigenen Dunkels in Licht, darin vollendet, um so, als der unendliche in Allem sich selbst wissende Geist, zugleich über Allem stehen zu bleiben.

Es ist bekannt, welche Philosophie diesen Begriff der Offenbarung unter uns vertreten, und ihm auch religionsphilosophische Ausführung gegeben hat; aber ebenso ist schon von mehr als Einer Seite nachdrücklich gezeigt worden, wie darin nicht minder ein Rationalismus nur spekulativ ausgebildeterer Art, eine andere „Vernunftreligion" ausgeboren sei, welche, obgleich unstreitig sehr geschickt, das Hineintragen anderwärts gewonnener ächt christlicher Ideen zuzulassen, und mannigfache Ueberdeutungen solcher Art zu begünstigen, dennoch ihrem Prinzipe nach die Tiefe des religiösen Bewußtseins vielleicht noch schwerer verletze und verkehre, als jene bloß negirende, im Grunde daher den Kern der Sache dahingestellt sein lassende rationalistische Auffassung. Doch erfordert zugleich die historische Gerechtigkeit, zu erwähnen, daß vom Gesammtstandpunkte bisheriger Philosophie aus einen andern positivern Begriff der Offenbarung mit spekulativem Rechte zu gewinnen, vorerst überhaupt unmöglich blieb; daß es demnach nicht die Schuld irgend eines Philosophen, sondern der Mangel des ganzen, tief mit der Zeitbildung verflochtenen Erkenntnißprinzipes war,

Digitized by Google

welches diese Anerkennung ausschloß, und welchem mit der Gesammtheit der philosophischen Denkweise unterlegen zu sein, einem einzelnen Denker nicht allein zur Schuld gerechnet werden kann. Vielmehr haben wir an unserm Theile darin stets das höchste Verdienst jenes Systemes erkannt, die gesammte Intention der spekulativen Zeitbestrebungen, alles Wirkliche und Unterschiedene auf Eine Grundformel, auf ein sich selbst unendlich vervielfachendes Einfache zurückzuführen, zu ihrer Reife und Vollendung gebracht, mit diesem Selbstverständnisse aber auch zu ihrer in sich selbst zerbrechenden Krisis getrieben zu haben. Indem die bisher vereinzelten spekulativen Versuche und Systemansätze hier zur absolut sich vermittelnden Einheit zusammengefaßt wurden, indem es so als das erste vollendete, aber, wir dürfen hinzusetzen, auch als das letzte System des Rationalismus hervortrat; mußte daran bis zur einleuchtendsten Evidenz klar werden, was dies vollständige Rationalisirenwollen des Wirklichen gewähren könne, was ihm dagegen schlechterdings undurchdringlich und unauflösbar bleibe. Es ergab sich daran vielmehr, daß wir in jedem Wirklichen schlechthin ein Mehres, denn seinen Begriff, als den wahren Kern seines Wesens erkennen müssen, was daher außer jener gewonnenen Begriffsmäßigkeit auch spekulativ ein besonderes Eingehen in Jegliches, ein Hineinversetzen in seine volle Gesammteigenthümlichkeit nöthig macht. So zeigte sich bald, wie der vermeinte Abschluß und die vorgespiegelte Höhe nur den Keim einer neuen spekulativen Entwicklung in sich schließe, indem die Leerheit jener Vollendung den vorwärtsdringenden Geist der Spekulation um so schärfer spornen mußte, in jenem Abschlusse selbst die Konsequenz eines Ueberganges in das entgegengesetzte Prinzip, die Anerkenntniß des Individuellen, Positiven, aufzuweisen. In diesen Umschwung nämlich, in das Hervorheben eines dem dialektischen Begriffe durchaus Jenseitigen, ihm für sich selbst Unzugänglichen, welches dennoch nichts Irrationales, sondern die concreteste Rationalität ist, dürfen wir mit höchster Allgemeinheit, abgesehen von den verschiedenen Richtungen und An-

sätzen, die dem Reichthume des neuen Prinzips gemäß sich daraus zu entwickeln beginnen, den übereinstimmenden Charakter der gegenwärtigen (nachhegelschen) Philosophie setzen. Denn es sei uns erlaubt, ohne uns an gegenwärtiger Stelle auf polemische Erörterungen einzulassen, dies auch als ein äußerlich Anerkanntes und Zugestandenes um so mehr auszusprechen, als die kritischen Einwendungen, welche sich dagegen von jener Seite noch neuerdings erhoben haben, im Verlaufe unserer Zeitschrift selbst ihre Berücksichtigung finden werden, während von spekulativer Seite her der Sieg des Prinzipes selbst kaum mehr in Abrede gestellt werden dürfte.

Hier ist sogleich nun bemerkenswerth, daß jener Begriff einer eigentlichen, persönlichen Offenbarung dem Gedankenzusammenhange der neuen Philosophie ebenso ungesucht und natürlich, ja als eine unabweisliche Folgerung sich einfügt, wie er dem vorhergehenden Systeme, wenigstens in der Aufrichtigkeit seiner specifischen Bedeutung, sich durchaus fremd und unzugänglich erwies. — Wenn ein persönlicher Wille und Beschluß als höchste, schaffend-erhaltende Ursache aller Dinge erkannt ist, wenn daher das creatürliche Ich nach keinerlei Bedeutung und in keinem Momente eigener Erhebung mit dem göttlichen Selbstbewußtsein zusammenfällt, sondern die Person Gottes ebenso über, wie gegenüber steht der ihrerseits schlechthin emancipirten menschlichen Persönlichkeit; wenn zugleich dadurch der große Gedanke der Teleologie, einer lenkenden Gottesvorsicht, zum ersten Male seinen völlig enthüllten spekulativen Ausdruck und vollständige Begreiflichkeit findet; — welche Frage liegt im Zusammenhange dieser Denkweise näher, als die nach den besondern Zeichen und Bewährungen jenes über der Welt wachenden Gottesgeistes, welcher den Einen, sich selbst getreuen Willen ordnend und wiederherstellend der geistig creatürlichen Selbstthat und Selbstentwicklung unablässig einfügt, und als das eigentlich göttliche Element, das ewige und immer neue Wunder, durch die Menschengeschichte sich hindurchzieht? Der Mensch ist dadurch in seinem unveräußerlichen Rechte

bestätigt und wiederhergestellt, das er immerdar aus tiefem Bedürfnisse, wiewohl mit ungerechtfertigter Zuversicht, in Anspruch nahm, wenn es ihm auch die Lehren eines planen Deismus und eine abstrakte Spekulation um die Wette als Aberglauben auszureden bereit waren; — in dem Rechte, nach concreten göttlichen Thaten und Willenserweisungen, kurz nach dem „Finger Gottes" in der Geschichte der Welt, wie in der eigenen Lebensführung zu fragen, und sich nicht genügen zu lassen mit jenen gewöhnlichen Verweisungen auf eine hinlänglich documentirte Gegenwart Gottes in den allgemeinen Naturgesetzen, oder in der unwiderstehlichen Nothwendigkeit einer Vervollkommnung, welche der Bildungsgang des Menschengeschlechts an den Tag legt; die uns jedoch weder so unwiderstehlich, noch so rein erscheint von positiv trübenden, widergöttlichen Elementen, als eine so oberflächlich überblickende Auffassung es uns einreden möchte. Und wenn von der evangelischen Verheißung, daß der rechte Glaube die Himmel bewegen könne, von dem Vertrauen auf unmittelbare Gebetserhörung unserer religiös entkräfteten wie entkräftenden Spekulation kaum noch dunkle, mythische Kunde geblieben ist, weil ihr die Macht des Begriffes dafür ausgegangen; so ist mit der Rückkehr und dem Geltendmachen des letztern auch jene wieder in ihre Kraft eingesetzt. Jedes religiöse Bewußtsein, wenn es nicht bloß im subjektiven Gefühle bleiben soll, sondern zum objektiven Glauben, der allein Religion zu heißen verdient, gekräftigt ist, muß auf einer nicht bloß in ihm, sondern außer ihm gegenwärtigen Gottheit und einem ganz persönlichen Verhältnisse zu der, selbst persönlichen, hörend-erhörenden Macht, als seiner Grundbedingung bestehen. Solcher Glaube ist jedoch nicht etwa nur der christliche oder alttestamentliche, sondern der des gesammten Alterthums wie aller Volksreligionen; und Odysseus war nicht deßhalb in heidnischen Aberglauben versunken, weil er das Göttliche sich als ein concret Persönliches, in der Athene etwa, „versinnlichte" oder erphantasirte; (unseres Erachtens die seichteste Weise, den innern Bestand selbst der heidnischen Religionen zu fassen:) —

vielmehr steht er durch seinen rechten und berechtigten Glauben an ein persönlich Göttliches *über* Jedem, der solchen, sei es aus Ueber- oder aus Unbildung, nicht besitzt: — sondern weil ihm die Offenbarung (der „Name") des *rechten* Gottes noch nicht verkündigt, die höchste Einsicht nicht aufgegangen war, wie das Eine, unendliche Wesen zugleich das besonderste, eigenste, ihm nächste sei. — Diese Grundvoraussetzung nun muß alle Philosophie in ihrer Integrität und Schärfe bestehen lassen, wenn man ihr einräumen will, daß sie des religiösen Bewußtseins durch ihr Prinzip fähig geworden, daß sie es verstehe und ihrerseits spekulativ zu befriedigen vermöge; und scharf davon abscheiden müssen wir die neuerdings vielfach versuchte, jenes Bewußtsein aber verfälschende Deutungsweise: daß in der bezeichneten Gestalt des Glaubens die Menschheit ihr eigenes Einssein mit dem göttlichen Geiste lediglich in unmittelbarer Vorstellungsweise außer sich objektivirt, und was sie ihrer geistigen Substanz nach vielmehr an sich selbst ist, in äußerlich persönlicher Hypostase vor sich hingestellt habe. — So ist die rechte und tiefe philosophische Auffassung der Religion — wir wiederhohlen es, — auf das Innigste verflochten mit der Kardinalfrage der gegenwärtigen Philosophie, inwiefern es einem Systeme gelungen sei, jeder Gestalt des Pantheismus sich zu entziehen oder ihn völlig in sich zu überwinden. Beides steht und fällt mit einander.

Blicken wir nun um uns, welche unter den bis jetzt herrschenden wissenschaftlichen Behandlungsweisen der Religion die an sich selbst konsequenten und damit wissenschaftlich berechtigten sind; so treten aus der Fülle vereinzelter Ansichten und aus dem Wechsel der Tagesmeinungen vornehmlich zwei Hauptgesichtspunkte entschieden hervor, in deren jedem eine Reihe verwandter Bestrebungen ihren eigentlichen Halt findet, und zur Klarheit und höchsten Konsequenz vereinigt wird. Wir können sie vorerst, ohne durch solche Bezeichnung ihre charakteristische Bedeutung erschöpfen zu wollen, jene den *psychologisch menschlichen* Gesichtspunkt, diese den *objektiv göttli-*

chen nennen, zugleich damit hindeutend auf ihren Gegensatz und ihre wechselseitige Ausschließung, welche schon darum das Bedürfniß einer tiefer liegenden Vermittlung in einem Dritten übrig lassen. Sogleich tritt nämlich hervor, wie beide Gegensätze sich in die Momente des vollen und wahren religiösen Bewußtseins dergestalt einseitig theilen, daß jeder dem andern gegenüber mit eigenthümlicher Berechtigung sich behauptet, aber auch mit dem Unvermögen auftritt, das entgegenstehende, gerade durch ihn in ganzer Stärke erwachende Bedürfniß zu befriedigen, oder den Gegner aus dem Wege zu räumen, während sich zeigen wird, daß beide in der angedeuteten dritten Ansicht gleicher Weise umfaßt, über sich verständigt und befriedigt werden.

Die Eine in vielfachen Gestalten verbreitete Grundansicht nimmt ihren Ausgangspunkt von dem das Unendliche, Göttliche ursprünglich in sich fühlenden Subjekte, von der Grundthatsache einer im menschlichen Bewußtsein liegenden unabweislichen Beziehung darauf. — Wir reden hier nicht von den mannigfachen für Philosophie oder Theologie gehaltenen Formen und Entwicklungen eines religiösen Sichfühlens, falls man dabei, bei diesem bloß subjektiven Kundgeben und Darlegen seiner selbst, stehen bleibt. Wir haben uns wissenschaftlich, wie im Gebiete praktischer Erbaulichkeit, genugsam ergangen im Genusse eigenerzeugter trefflicher Empfindungen und frommer Erregung, und es ist nur an die eigentlich nie aussterbende Generation Jacobischer Gefühlsmystik zu erinnern, um zu bezeichnen, was wir meinen. Dennoch mußte man endlich gewahr werden, daß ahnende Sehnsucht nach Gott noch nicht Sättigung sei, vielmehr das bitterste Gefühl des Gottesmangels. Es ist ein alttestamentliches Rufen nach Gott, dem uns Verborgenen; aber ein göttlich Persönliches muß uns Antwort geben, denn bloß sehnend bleiben wir nicht weniger allein mit uns. Und so dürfen wir nicht fragen, wenn die Wissenschaft selbst die Gemüther nicht hinauszubringen vermochte über die wechselnden Meteore eines subjektiven Selbstfühlens, woher es

komme in einer so bodenlos zerrütteten und im Innersten aufgestörten Zeit, daß das tiefe Bedürfniß nach etwas objektiv Erfüllendem und Standhaltendem immer gewaltsamer hervorbricht, daß so Viele nicht der unedelsten Geister, mit Verläugnung oder selbst mit völligem Abschwören der Wissenschaft, sich in die engen Schranken des positivsten Glaubens zurückstürzen, welcher so ungeschickt und mit so ungeweihten Händen ergriffen eben auch wieder ihnen zu entfliehen droht; so daß wir in beiden sich bedingenden und wechselsweis hervorrufenden Extremen nur gleicher Weise ein Zeugniß finden für das Lückenhafte und Trostlose unserer bisherigen spekulativen Religionsbildung.

Dagegen hoffen wir die Beistimmung der Meisten unserer einsichtigen Leser, wenn wir die eigentlich gediegene und wissenschaftliche Darstellung dieses Princips der Subjektivität in der Glaubenslehre jenes bewunderten Mannes erblicken, der, vielgewandt in allerlei Denkweise und Meinung, dennoch mit tiefem Sinne und weisem Takt sich vor Allem zurückhielt, dessen Konsequenz die tiefere Wahrheit verletzen konnte. Er gerade, welchem man vorwirft im Subjektivismus verhaftet geblieben zu sein, er war es, der in jenem denkwürdigen Werke die subjektive Verschränkung eines frommen Gefühls dergestalt über sich hinaustrieb, daß es mit einem neuen Organe und innigster Empfänglichkeit zum Aufnehmen des Positiven sich hinwenden mußte, welches selbst dadurch in erfrischter Gestalt, wie nach neuen unerwarteten Seiten sich ihm aufschloß: und dieser Wendepunkt ist es, der das Hauptwerk des großen Mannes auch zu einem der bedeutendsten macht für die gegenwärtige Bildung. Wenn man es ihm nämlich als Schwäche oder Inkonsequenz auslegte, daß er die Persönlichkeit des Stifters des Christenthums, je weiter er in seiner theologischen Entwicklung kam, desto stärker hervorhob, und, wie ihm näher Stehende bezeugen, in eigener Persönlichkeit und Leben als heilig göttliche Thatsache, als sichtbares Unterpfand der erworbenen Erlösung, mit noch größerer Inbrunst sie umfaßte, als es die abgemessene Darstellung jenes Werkes erwarten läßt: so ist auch

von jener Seite diesen Umschwung hervorgerufen zu haben, gerade das wesentliche Verdienst desselben. Das sich völlig durchdringende und in sich ausmessende fromme Gefühl wird unabweislich getrieben, so gewiß der Glaube zugleich Zuversicht, Vertrauen an das Geglaubte in sich schließt, ein Göttliches außer sich, und zwar in ganz concreter Gestalt zu suchen, indem nur in einem solchen jenes Gefühl seinen Ursprung haben, nur ein solches ihm Genüge thun kann. Ein abstrakt Unendliches, ein göttlich Allgemeines vermag ich weder zu lieben, noch kann es selbst meinem Gefühle Interesse, Anhalt, Befriedigung gewähren; und so setzt schon die Thatsache jenes frommen Gefühls ein persönlich Göttliches voraus; ja dies allein ist die eigentliche Wahrheit, der stets angestrebte wie erreichte Gegenstand desselben. Schleiermacher hat für das religiöse Bewußtsein dieselbe entscheidende Krisis eingeleitet, welche spekulativ in der dialektischen Selbstüberwindung des negativen Idealismus durch die absolut sich vollendende Reflexion ausgesprochen ist. Zugleich ist darin einerseits, gegenüber der starren Buchstabenorthodoxie, der Quell eines lebendigen Glaubens wiedereröffnet, der aus der Gegenwart eines stets sich innerlich erneuenden göttlichen Zeugnisses schöpft; andererseits ist daran ein wissenschaftliches Prinzip und ein Mittelpunkt gegeben, um die positiven Lehren neu und als wahrhaft lebenbringende sich anzueignen: ein ebenso entscheidender Gewinn für Umgestaltung der gegenwärtigen Theologie, wie zur Wiedererneuerung und Erfrischung des religiösen Lebens unter uns.

In welchen wesentlichen Rücksichten jedoch dieser Standpunkt nach unserer Ueberzeugung das spekulative Bedürfniß der Religionswissenschaft unbefriedigt lasse, sei uns um so mehr hier darzulegen erlaubt, als sich zugleich das Charakteristische des eigenen Standpunktes daraus am Besten ergeben wird.

Indem Schleiermacher zunächst jenes ursprüngliche Gottesbewußtsein als Abhängigkeitsgefühl bezeichnet, hat er unstreitig in solchem Gesammtausdruck sehr geschickt die äußersten Extreme dieses Bewußtseins nach ihrer ursprünglichen Grundlage,

wie nach ihrer Gemeinſamkeit zuſammengefaßt, — von der niedern Rohheit der Götterfurcht und abergläubiſchen Scheu, die in jeder unbekannten Naturkraft die drohende göttliche Uebermacht erblickt, — dem Bewußtſein der höchſten Entzweiung und Entfremdung von dem Göttlichen; — bis zur Höhe einer bewußten, aus freier Neigung hervorgehenden, als Demuth und Liebe ſich fühlenden Unterwerfung, welche, in ihrer Vereinigung und Verſöhnung mit Gott, doch den Moment des ſich als untergeordnet Wiſſens nicht verliert, und nirgends überſchreitet zur entſtellenden Auffaſſung jenes frommen Verſöhntſeins als eines ſich Eins mit Gott, ſich als göttlich Wiſſens, welches, wie es auch gefaßt oder modificirt werde, ſchwerlich ganz von verwirrenden pantheiſtiſchen Gedankenelementen ſich wird reinigen laſſen. So hat Schleiermacher das religiöſe Bewußtſein treu, rein, unentſtellt in ſeiner Urſprünglichkeit charakteriſirt, zugleich genau es abſcheidend von allen dazu gemiſchten philoſophiſchen Auslegungen; und dies ungeirrte Feſthalten an der Urthatſache, dieſe indirekte Proteſtation gegen eine weitverbreitete ſpekulative Zeitanſicht ſcheint uns eine der weſentlichſten und erfreulichſten Seiten ſeiner wiſſenſchaftlichen Leiſtung; aber damit möchte zugleich auch der Umfang ſeines Standpunktes bezeichnet ſein. Er hat das richtige Fundament gegeben zu einer pſychologiſchen Entwicklung des religiöſen Gefühls nach der ganzen Reihe ſeiner aus einander ſich entfaltenden Erſcheinungen, und damit die gegenwärtige Pſychologie zu ihren vielen noch rückſtändigen Problemen auch an dieſen Moment ihrer Geſammtaufgabe erinnert, den Cyklus der zum geiſtigen Leben ſich entfaltenden Menſchenſeele darzuſtellen. Es bleibt indeß immer nur Phänomenologie des religiöſen Bewußtſeins, Erkenntniß des Seelenweſens in ſeiner ſelbſtbewußten Erſcheinung, nicht Darſtellung des göttlichen Weſens in ſeiner poſitiven Natur und Offenbarung; wo es nicht Noth thut, die weiteren Folgen dieſer Selbſtbegränzung darzuthun. Freilich wird ihm dieſe Erinnerung nicht durch uns zuerſt gemacht; vielmehr iſt es der hauptſächlichſte oder, eigentlicher geſprochen, der ein-

zig treffende Vorwurf, welcher von der entgegengesetzten pantheistischen Ansicht aus gegen ihn gerichtet worden: aber man lasse sich nicht entgehen, aus wie verschiedenem Gesichtspunkte dort und hier, und zu welch entgegengesetzten Resultaten dieser Einwand erhoben wird.

Der Mensch weiß sich hier in ursprünglicher Abhängigkeit von einer in ihrem objektiven Wesen ihm unbekannt bleibenden Macht: er fühlt das Göttliche in sich, und darf diese Erregung mit vollem Rechte auf einen außer ihm liegenden, ihr angemessenen Grund derselben beziehen: aber dieser Glaube, wie tief er auch in sich selbst sich durchbilde, wie sehr er sich reinige und verkläre, giebt für das Geglaubte nur einen anthropologischen Maaßstab. Ich weiß nur, wie das Göttliche mein Gefühl erregt, nicht was Gott an sich selbst ist; denn immer muß das Bewußtsein sich sagen, was auch Schleiermacher im Verlaufe seiner Glaubenslehre wiederhohlentlich einschärft und durchführt: daß, indem wir auf jene allgemeine Ursache unseres Abhängigkeitsgefühles eine Reihe von einzelnen, aus diesem Verhältnisse hervorgehenden Bestimmungen übertragen, diese Prädikate durchaus nur jener Relation angehören, während Gott, das rein Relationslose, (nach dem alten, abstrakten Begriffe des Identitätssystemes, der auch hier überall durchblickt) von der Mannigfaltigkeit jener Bestimmungen unangetastet bleibt, und an sich selbst nicht in ihnen begriffen werden kann. Das Endliche vermag deßhalb das Unendliche nicht zu erkennen; beide verhalten sich wie ein schlechthin Incommensurables zu einander; und wie reich auch das fromme Fühlen sich ausstatte, so bleibt doch eine objektive Kunde vom Gefühlten ewig unmöglich. Schleiermacher hält das spekulative Element von seiner Glaubenslehre nur äußerlich ab; er hätte weiter gehen und es als völlig unstatthaft und in seinen Forderungen widersprechend überhaupt zurückweisen können.

Hiermit sind wir zugleich jedoch in den Mittelpunkt der philosophischen Controverse durch Kant und seit Kant zurückversetzt: aber wir dürfen als den eigentlichen Gesammtge-

winn der nachkantischen Spekulation, welche Schleiermacher, wenn auch nicht entschieden in sich aufgenommen, so doch keineswegs theilnahmlos von sich gewiesen hat, das große und auch für die Religionsphilosophie entscheidende Resultat aussprechen, wodurch zunächst freilich die Kantische Negation und die Schleiermachersche Epoche indirekte Bestätigung zu erhalten schiene: daß das objektiv Ewige nur durch ein Ewiges in uns, Gott nur durch Göttliches erkannt werden könne. Ist also nichts Ewiges in unserm Geiste, ist unser Bewußtsein durch und durch endlicher Natur; so bleibt auch ein Wissen vom Göttlichen schlechthin unmöglich; aber selbst ein vermeintes Fühlen desselben wäre ein durchaus vieldeutiges, keiner sichern Auslegung fähiges Ding.

Nicht minder jedoch ist bei dieser Frage nur an den längst entschiedenen Gewinn der durch Schelling begonnenen, durch Hegel in diesem Theile vollendeten Umgestaltung der Philosophie zu erinnern: jenes selbst ewige und absolute Element in unserm Bewußtsein, was Schelling in der intellektuellen Anschauung und absoluten Erkenntnißart der Dinge, Hegel im spekulativen Denken nachwies, und als den specifischen Erkenntnißinhalt der Logik vindicirte, ist die Welt der Kategorieen, das in sich geschlossene System der allgemeingültigen Grundformen alles Seienden und zu Erkennenden, dessen Einsicht nicht aus irgend einer subjektiven Beschaffenheit unseres Bewußtseins stammt, vielmehr umgekehrt, auch in ihrer äußerlichen Anerkenntniß und im ursprünglichen Gepräge der ihr verliehenen Evidenz, jede Subjektivität schlechthin durchbricht und aufhebt: es ist selbst das unabweisbar Ursprüngliche und Absolute in unserm Bewußtsein, das auch in die niedersten Anschauungen, wie in das schwankendste Meinen als das unwillkührlich Anzuerkennende und unaustilgbar Feste hinabreicht. Dieses Ergebnisses haben wir auch bei gegenwärtiger Frage nur eingedenk zu sein, aber es zugleich doch in seiner wesentlichen Begränzung zu fixiren, um über den bisherigen Zwiespalt der behaupteten Unerkennbarkeit Gottes einerseits, wie anderntheils einer spekulativ zu

gewinnenden völligen Selbstdurchsichtigkeit des göttlichen Wesens im Begriffe zur vollständigen Klarheit und berichtigenden Einsicht zu kommen, ein Gegensatz, über welchen sogleich noch einmal zu sprechen sein wird. Das System jener absoluten Formen (Begriffe) des Wirklichen schließt sich selbst dialektisch zusammen in der höchsten Form des Wirklichen, in der Idee des Geistes, als Persönlichkeit; d. h. erst in dieser erhalten jene, die Begriffe der Unendlichkeit, des Wesens, des Urgrundes, des absoluten Zweckes u. s. w. eigene Widerspruchlosigkeit und Begreiflichkeit; die Idee des höchsten Wirklichen vermittelt sich ebenso aus jenen, wie sie selbst umgekehrt und weil sie ihre Wahrheit, ihr substantieller Grund ist; und so wäre in letzterer zwar der völlig adäquate Formbegriff Gottes, der Begriff Gottes in seiner Ansich-Wirklichkeit denkend erschöpft, nicht jedoch darin erkannt, was er ist nach der positiven Innerlichkeit und der expliciten Unendlichkeit dieses Ansich.

Dies führt uns auf die Berechtigung der entgegengesetzten Ansicht, welche auch in Betreff der religionsphilosophischen Konsequenzen mit Entschiedenheit auf ihr Ziel losschreitet, und ihr Ergebniß kühn und unumwunden ausspricht. Natürlich sehen wir dabei von den mildernden Limitationen oder aufrichtiger, von den entmannenden Verweichlichungen ab, welche die Lehre neuerdings durch manche Schüler erfahren, die ihr unter der Hand die kühne Kraft und klar überzeugende Schärfe in die weichern Umrisse einer mystischen Dämmerung zu verschatten suchten, ohne dem Systeme selbst dadurch aufzuhelfen, noch eine allgemein wissenschaftliche Förderniß zu gewinnen. — In allen Darstellungen, welche Hegel von diesem Gebiete des absoluten Geistes gegeben, von der Phänomenologie an, wie in seiner Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, in der Religionsphilosophie selbst, wie zuletzt noch in den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (B. III. S. 100. ff. 116. u. s. w.) — läßt er die Religion in die Philosophie, wie die Kirche im Staate sich aufheben, d. h. jene gewinnt erst durch die

ſpekulative Erkenntniß den vollendeten Ausdruck ihrer Wahrheit; der beiden gemeinſame Gehalt wird allein hier begriffen, zum Verſtande ſeiner ſelbſt gebracht; ebenſo, wie die Kirche erſt als Glied (Moment) des Staates in ihre volle, haltbare Totalität aufgenommen wird. Dies mit den bekannten, oftmals dargelegten weitern Konſequenzen dieſer Lehre nach beiderlei Seiten hin.

Hiermit wird zunächſt der Religion und Offenbarung jeder ſpecifiſche Gehalt ausdrücklich abgeſprochen: der abſolute Geiſt geht durch ſich ſelbſt in die Vermittlung mit dem concreten ein; dies iſt der Begriff ſeines Sichoffenbarens: daher die freie, der Zufälligkeit und Unmittelbarkeit entnommene Einheit des Göttlich-Menſchlichen in Form der Spekulation auch des ganzen Inhaltes mächtig ſein muß, welchen die niedere, in religiöſer Vorſtellung verſenkte Geſtalt deſſelben nur zu beſitzen vermag. Denn nicht dies Subſtantielle iſt ein anderes in der Religionsoffenbarung und in der Philoſophie, ſondern lediglich ihre Form, das Bewußtſein davon hat ſich geſteigert. Somit ſind wir nicht nur auf den ſchon oben charakteriſirten dialektiſch-pantheiſtiſchen Begriff der Offenbarung zurückgeſunken, ſondern zugleich müſſen wir darin das rückhaltloſe Aufgehen der göttlichen Subſtanz und Innerlichkeit in jenem Offenbarwerden, die völlige Durchſichtigkeit Gottes für die Philoſophie als charakteriſtiſche Konſequenz erwieſen finden. Das Abſolute in ſeiner höchſten Concretion und Spitze, als „dieſer und der ſubjektive Menſch" (a. a. O. S. 115.), iſt das völlig gelöſte göttliche Geheimniß; der concrete Gott, der ſich Eins mit ihm wiſſende Menſch, durchdringt völlig und bis auf den tiefſten Grund die allgemeine Seite ſeines Weſens, denn er iſt lediglich deſſen Offenbarung; — worin nur der Gipfel jener bekannten, durch das ganze Syſtem ſich hindurchziehenden Vermiſchung oder Identificirung des Begriffes mit der den Begriff erfüllenden Realität ausgeſprochen iſt, hier des höchſten Begriffes (Idee) mit dem poſitiven, ſolchem Begriffe und ſolcher Begreiflichkeit vielmehr ſich ſchlechterdings entziehenden Gehalte deſſelben.

Es läßt ſich nun nicht verkennen, daß, auch abgeſehen von dieſem, ſeiner ſpekulativen Seite anheimfallenden und vorlängſt zur Sprache gebrachten Grundirrthume des Syſtemes, die daraus hervorgehende Auffaſſung des religiöſen Bewußtſeins eben ſo iſolirt und einſeitig nur den Moment der Einheit mit Gott hervorziehen müſſe, wie ſich die vorhin charakteriſirte Grundanſicht in der überwiegenden Hervorhebung des Geſondert- und Abhängigſeins von demſelben fixirte; nur jedoch mit dem Unterſchiede, daß dort der ſubſtantielle Charakter jenes Bewußtſeins, auch bloß als gegebener Thatſache, weit tiefer alterirt iſt, als hier. Denn nicht genug, daß der ſpecifiſche Gehalt der Religion in der Philoſophie völlig aufgehen ſoll, — ein Verhältniß, über welches die Hegelſche Lehre eigentlich nur mit der ganzen rationaliſtiſch-philoſophiſchen Denkweiſe der Zeit einverſtanden iſt, und es lediglich kühner ausgeſprochen, wie konſequenter begründet hat; — ſondern, was weniger bisher zum Bewußtſein gekommen zu ſein ſcheint, ihr ganzer Erkenntnißſtandpunkt bleibt durchaus unzulänglich, um das Charakteriſtiſche jener Thatſache in ſeiner eigentlichen Tiefe zu faſſen, und zur erſchöpfenden Anerkenntniß zu bringen: es wird nicht ausdrücklich verläugnet in jener Auffaſſung oder ins Entgegengeſetzte gewandelt, aber es erſcheint abgeſtumpft und aus ſeiner eigenſten Bedeutung in ein abſtrakt ſpekulatives Theorem verflacht. Jedes fromme Gefühl hängt in ſeinem Grundtrieb und ſeiner Entſtehung unabtrennlich zuſammen mit dem Bewußtſein eines urſprünglichen Nichtgenugſamſeins gegen Gott, einer Schuld, die durch Sühnung (Buße) getilgt, und dadurch das Göttliche dem Menſchen verſöhnt werden ſoll; daher das Opfer (als Selbſtopferung, oder als ſtellvertretendes Opfer) der durch alle Religionen hindurchgehende typiſche Begriff und die geforderte Bedingung dieſer angeſtrebten Verſöhnung iſt, deren höchſte und zugleich wahrhaftige Geſtalt, die Selbſtopferung der Eigenheit im Wollen und Streben von Seite des Menſchen, wie von Gott her die nun eintretende und bewußt ihn erfüllende Begnadigung iſt. Dieſe Begriffe jedoch, welche auf der Grundanſer-

kennung und den Erlebnissen frei in einander wirkender göttlich-menschlicher Wirksamkeiten beruhen, ist das System genöthigt, weil es nichts Anderes kennt, oder vielmehr das Höchste des Daseins darin allein erblickt, in den logischen Prozeß eines im concreten zu sich selbst kommenden, sich als Eins damit wissenden absoluten Geistes zu verwandeln, — eine jenes heilige Verhältniß tief verwirrende und entstellende Begriffskonsequenz, deren einzelne Mißgriffe und Härten darzulegen nicht mehr noth thut, da dies bereits von mehr als Einer Seite geschehen.

Daß wir hiernach Eins mit Gott sind, sofern wir uns Eins mit ihm wissen, oder, was nach dieser Lehre dasselbe, indem er sich in uns weiß, — worin zugleich der spekulative Begriff der göttlichen Erlösung und des erreichten Versöhntseins mit Gott bestehen soll: — diese Auskunft schiene nämlich in der That der Menschheit wie durch einen einzigen dialektischen Federstrich eine theoretische Apotheose ganz neuer Art zu bereiten, wenn nicht darauf erwiedert werden müßte, daß allerdings auch von diesem Systeme eine Seite der Arbeit, des Kampfes und der Entwicklung durch die Geschichte hindurch geltend gemacht werde; aber es ist nicht sowohl die menschliche Seite der Willensheiligung, des Kampfes mit der substantiellen Selbstigkeit in uns, welche man dabei hervorzuheben würdigte, als vielmehr die allgemeine Arbeit des Weltgeistes, aus den Formen seiner Unmittelbarkeit das Reich selbstbewußter, vernünftiger Wirklichkeit erstehen zu lassen, den Staat und alle Gestalten geistigen Daseins begriffsgemäß einzurichten, ebenso, welche Aufgabe der spekulativen Wissenschaft zufällt, die reale Objektivität in ihrem ideellen Zusammenhange zu durchdringen, und den absoluten Begriff darin aufzuweisen; und in einer klassischen Stelle dafür (a. a. O. S. 116.) wird mit nicht undeutlicher Ironie jene bisher für christlich gehaltene Idee der Wiedergeburt niedergeschlagen, um die bezeichneten theoretisch-praktischen Interessen als die wahrhaften und eigentlich berechtigten Selbstgestaltungen der Geistigkeit darüber zu befestigen.

Nicht weniger unbequem und zweideutig ist die Stellung, in

welche sich diese Ansicht, vergleichungsweise mit der vorhin charakterisirten, dem positiv Historischen des Christenthums gegenüber befindet. Sie kann sich weder gleichgültig dazu verhalten, es außer sich und undurchdrungen lassen, wie es der bloß im religiösen Selbstgefühl beharrenden und daraus ihre Data schöpfenden Betrachtung verstattet ist, noch auch mit der lautern Aufrichtigkeit eines Belehrtseinwollens, mit reiner Empfänglichkeit der objektiven Offenbarung sich hingeben, wie jene allerdings es vermag, ja wie sie gesteigert und vollendet sogar sich zu solchem Anerkenntniß gezwungen sieht. Jene in der Spekulation errungene selbstdurchsichtige Vollendung Gottes hat jeden eigenthümlichen Inhalt der Offenbarungsurkunden spekulativ schon anticipirt; es kann ihr daher nur noch historischen, keinesweges aber objektiven Werth haben, an jenen Inhalt anzuknüpfen.

Daraus ergiebt sich die Möglichkeit einer doppelten Behandlung jenes Positiven, deren Eine von Hegel selbst in seiner Religionsphilosophie mit solcher Kraft und so eigenthümlichem Tiefsinne durchgeführt worden, daß dem Princip nach von dieser Seite her den Nachfolgern kaum noch Wesentliches hinzuzufügen bleibt. Die andere, subjektiv mythische Auslegung des Historischen haben wir vor Kurzem von diesem Systeme aus in einem theologischen Werke sich vollenden sehen, das insofern allerdings epochemachend zu nennen ist, als darin eine langgehegte, in stärkern oder schwächern Ansätzen durch die ganze Dogmengeschichte sich hindurchziehende Richtung rationalistischer Denkweise und Auffassung des Positiven in ihrem nothwendigen Höhenpunkte und nach ihren letzten Resultaten sich bloß gelegt findet.

In ersterer Beziehung mußte der Versuch gemacht werden, jenen positiven Gehalt, auch nach den Hauptzügen der heiligen Geschichte, dergestalt in einen spekulativen zu verwandeln, daß in ihm die Momente des absoluten Begriffes nachgewiesen werden könnten. Es ist, was in der heiligen Geschichte als mit Christo vorgehend berichtet wird, der in Gott selbst fallende nothwendige Weltproceß seiner subjekt-objektiven Selbstentwicklung: er ist selbst der leidende, sterbende, den Tod in sich

überwindende oder auferstehende Gott; es ist das weltgeschichtlich entscheidende Schicksal dieser weitesten Entäußerung Gottes, im entferntesten Extreme, in der härtesten Negation seiner selbst sich zu behaupten, und aus dem höchsten Selbstwiderspruche sich herzustellen, welches in Christi Tod und seiner Auferstehung vollbracht ist; so daß, solchen Gedankenzusammenhang einmal zugegeben, der Urheber dieser Weltansicht aufrichtigst glauben durfte, auch dem Historischen sein Recht gethan zu haben, und mit ganzer Gemüthsinnigkeit sich daran zu weiden im Stande war. Dennoch — auch abgesehen von dem Grundschiefen und Schwankenden eines dialektischen Versuches solcher Art, dem concret Thatsächlichen einer einmal vorgefallenen Zeitbegebenheit den Charakter einer absolut gemeingültigen, alle Zeit und jegliche Faktizität schlechthin erfüllenden und umfassenden Nothwendigkeit im göttlichen Begriffe aufzudrücken; abgesehen ferner davon, daß sich bei solcher dialektischen Behandlung eines gegebenen historischen Stoffes durchaus keine Gränze sehen läßt, wie weit darin die Nothwendigkeit des Begriffes reiche, und wo das Gebiet des bedeutungslos Zufälligen beginne; so daß auch hier Willkühr und Gewaltsamkeit jeder Art einbrechen würde, wenn man den Versuch machte, sich aus jenem Princip über alles Thatsächliche verständigen zu wollen: — so bleibt auch noch die tiefste Incongruenz unaufgelöst, daß, was dort nur als der freie Entschluß des göttlich-persönlichen Weltregierers begriffen werden kann, einer ebenso freien creatürlichen Persönlichkeit gegenüber, hier unablässig durch stillschweigende Vermischung schlechterdings unvereinbarer Begriffsgebiete, in die Nothwendigkeit des dialektischen Begriffes zurückgenommen wird: die Entfremdung des creatürlichen Geistes von seinem Urheber, wie die wiedergewonnene Versöhnung mit ihm in Christo, sind lediglich die Momente dieses von sich abfallenden und mit sich selbst zur Einheit zurückkehrenden, — bis zum höchsten Extrem sich verendlichenden, aber darin doch bei sich bleibenden göttlichen Processes selbst. Diese durch die gesammte Lehre hindurchgreifende falsche Grundauffassung einer großen und ent-

ſcheidenden Wahrheit, welche für den tiefer Dringenden dem Syſteme den Charakter abſtoßender Härte, ja des verhängnißvollſten Irrſals aufdrücken mußte, konnte gleichwohl für das ſchwächere Auge auch des Unbefangenen, welches von der Größe und Vollendung des Syſtemes im Uebrigen ergriffen iſt, gerade um der eigenen Tiefe jener ſpekulativ zuerſt wieder erfaßten Grundwahrheit willen, in den Hintergrund treten. Aber die Tiefe dieſer Auffaſſung iſt ſelbſt hier noch ausdrücklich dunkler, undurchdrungener Art, iſt recht eigentlich Myſtik zu nennen, in einem Sinne, welchen wir ſchon einmal als die auch auf das formell Spekulative anwendbare Bedeutung jenes Wortes erkannten, bezeichnend eine große und tiefgreifende Wahrheit, aber in einer ihr noch ungenügenden Begriffsfaſſung und mit dem Mangel weſentlicher innerer Beſtimmungen behaftet, wodurch ſie in ſolcher Form ein Nebelhaftes, Verſchwimmendes, Vieldeutiges behält, was gerade der Phantaſie als Tiefſtes und Unergründlichſtes erſcheint, und bei ſolchen Gegenſtänden, wie der gegenwärtige, von der überwiegenden Empfindung ergriffen und in dieſe verſenkt, ſogar in die Breite pietiſtiſcher Regungen überſchlagen kann, wovon die nicht überraſchenden Beiſpiele bei Individuen von befangener Denkkraft in der weitern Entwicklung Hegelſcher Philoſophie vorliegen. Solcherlei Myſtik, über welche die Chriſtuslehre in allen Punkten ebenſo weit erhaben iſt, weil ſie der nüchternſten, klarſten Einſicht offen ſteht, wie ſich die entfaltete, ihrem Gehalte durch ihre Form genügende Spekulation davon befreit, — ſolche Myſtik geht in den einzelnen Syſtemen gerade da an, wo ſie ſpekulativ unentwickelt ſind, oder wo ein über ihr Princip hinausliegender Inhalt in deſſen Bereich hinabgezogen werden ſoll. So trägt das Spinoſiſche Syſtem am Meiſten das Gepräge der Myſtik; ſo iſt Hegels Religionsphiloſophie ſein geheimnißvollſtes, anregungsreichſtes, räthſelhafteſtes Werk, weil es vom ernſten und ehrwürdigen Geiſteskampfe dieſes Denkers Zeugniß giebt, und ſeine vielfachen Anſätze darlegt, die tiefſten und eigenſten Wahrheiten der Religion, welche ſeinen Geiſt, vielleicht noch von tiefliegenden Jugendeindrücken her,

mit wunderbarer Macht ergriffen hatten, in den Umkreis seines spekulativen Princips hineinzuziehen, und sie von hieraus zu bewältigen; wodurch das Werk im Ganzen den Ausdruck der Paradoxie und Härte, im Einzelnen nicht selten des Schwankenden und Unbestimmten behalten mußte. Und doch welch ein Verdienst, an jenen tiefsten Gehalt die Philosophie nur wieder erinnert, ihn der Spekulation gerettet und vindicirt zu haben! Auch in diesem Betracht, wie in manchem andern, behauptet die Hegelsche Philosophie den Charakter des Prophetischen: sie anticipirt das neue Reich der spekulativen Wahrheit nach allen Seiten und in seinem ganzen Umfange, indem sie es mit dem Begriffe, gleich einem begränzenden Rahmen, umzieht, damit der volle Reichthum und die ganze Tiefe der Wirklichkeit einst in ihn gelegt, und in also gesicherter Form zum Besitze des erkennenden Geistes gebracht werden könne. Aber der Umriß enthält selbst nicht die Fülle der Welt, die er aufnehmen soll, und jener Allgemeinbegriff ist noch nicht des Substantiellen der Dinge mächtig, deren Eigenes und Charakteristisches gerade über ihn hinausliegt, zu dessen Gewinnung die Philosophie von da aus in ein anderes Gebiet des Erkennens übergeführt werden muß.

Dieser gedoppelten, äußerlich in mannigfachen Gestalten zur Geltung gelangten, wie innerlich, um ihrer gründlichen spekulativen Vorbildung willen, eigentlich bisher allein berechtigten Grundansicht vom Wesen der Religion stellt sich, beide berichtigend, eine dritte gegenüber, welche ein neues, ergänzendes Princip in die Verhandlung führt. Diese findet in ihren spekulativen Prämissen und Grundlagen die unausweichliche Nöthigung, in allen Religionen (welche eigentlich diesen Namen verdienen,) einen ausdrücklichen und bestimmten Unterschied festzusetzen zwischen einem darin niedergelegten wesentlich göttlichen Gehalte derselben, und dem menschlich Subjektiven in seiner Aneignung, wie in der Selbstentwicklung des religiösen Bewußtseins daran, um so beide Elemente, das göttliche wie das menschliche, nicht minder in ihrem Gegensatze, wie in

ihrem unabläßigen in einander Wirken und Scheinen, zu ihrem gleichmäßigen Rechte gelangen zu lassen. Dies göttliche Element in den Religionen der Völker, wie im Bewußtsein des Einzelnen besteht jedoch nicht bloß in jener formellen Erregung des subjektiven Gemüths oder Gefühls, in dem daraus hervorgehenden nur leeren Ahnen von der Nähe eines Göttlichen überhaupt — wodurch es zu nichts Anderm im Menschen, denn lediglich zum abstrakten Bewußtsein Gottes, als eines Unbekannten, gekommen wäre; — sondern, so gewiß sich der höchste persönliche Geist dem andern ihm ebenbildlichen und verwandten nicht unbezeugt lassen kann in jener innigern Form der Mittheilung, welche man sonst Eingebung zu nennen gewohnt war, und deren Begriff und scharf bestimmte Begränzung seitdem noch nicht philosophisch begründet zu haben, einer der empfindlichsten Mängel unserer bisherigen Psychologie und Religionsphilosophie ist; — es muß einen eigenthümlichen Gehalt nicht menschlichen Ursprungs in sich schließen, eine tiefe und doch gemeinsame Grundwahrheit, welche mehr oder minder verhüllt, aber in erkennbaren Zügen durch die ganze Geschichte und durch die Erscheinung aller Hauptreligionen sich hindurchzieht, und die ebenso wenig im Zufalle, wie in der bloß subjektiven Phantasiethätigkeit ihren Ursprung haben kann. Man hat von einer Uroffenbarung gesprochen, und glaubt vielleicht auch hier an sie erinnert zu werden. Wir können uns jedoch nicht zu einer solchen bekennen, falls man, wie bei diesem Begriffe bisher ausschließend geschah, darunter eine abgeschlossene, dem Menschengeschlecht in der Urzeit seines Paradieses überlieferte Lehre, oder gar ein Ursystem von Erkenntnissen versteht. Diese Vorstellung streitet ebenso sehr mit jeder spekulativen Auffassung des Menschengeistes nach seiner Ursprünglichkeit wie in seiner Entwicklung; — denn nur frei angeeignet, und in seinem Bewußtsein zugleich anderm Erkennen gegenübertretend, nicht nur in die Unmittelbarkeit seiner geistigen Substanz versenkt, könnte jener Inhalt zur Lehre, vollends zum Erkenntnißsysteme werden. Aber der Grund dieser Einheit und

Harmonie, wovon die vielen gemeinsamen Züge aller alten Religionen unwidersprechliches Zeugniß geben, fällt nicht auf die Seite des menschlichen Geistes, in welchem jener Inhalt, sei es dem Keime nach oder in seiner Vollendung, völlig fertig gelegen hätte, sondern in die über ihm stehende, in ihn hineinsprechende innere Einheit des göttlichen Offenbarungswortes, das je nach der Reife der Zeit und nach der Tiefe der Aneignung, durch welche die Individualität der Seher, Propheten, Religionsgründer selbst miteingerückt wurde in das göttliche Schauen, immer vollkommener und gegliederter sich enthüllen konnte, aber stets getreu sich selbst und keinen Zwischenstandpunkt überspringend; denn die Erziehung und Lehre Gottes an die Menschheit, sagt selbst ein tiefschauender Seher gegenwärtiger Zeit, ist die allergründlichste. Erst die vollkommene Enthüllung jenes Wortes indeß, wie sie in Christus sich vollzog, und wie sie seit ihm durch die nunmehr gewonnene tiefere Zugänglichkeit des göttlichen Geistes für den creatürlichen, und durch innigere Aneignung und Vertiefung des einen im andern, in der Reihe der Seher und theologisch-spekulativen Forscher sich fortsetzte und steigerte, welche mit einer äußerlich gewiß merkwürdigen, innerlich aber keineswegs wunderbaren oder unerklärlichen, durch die Jahrhunderte hinüberreichenden pneumatischen Harmonie und Uebereinstimmung, ohne es zu wissen, Ein Werk vollbringen helfen: — dies allerdings nun vollendete System gegenseitig sich erklärender und bestätigender, alle Probleme des Menschen umfassender Lehre, giebt auch rückwärtsgreifend erst den Schlüssel für jene alten Mythologieen, und das Kriterium, daran abzuscheiden, was in ihnen göttlichen Ursprungs jenem durch sie sich hindurchziehenden Offenbarungsfaden angehört, und was menschlich-phantastisches Schmuckwerk ist, welches fast überall den ursprünglichen Grundeinschlag entstellt hat, ohne ihn doch dem scharfsichtenden Geiste jener Lehre ganz undeutlich machen zu können. Eine Philosophie des Mythus und der alten Religionen aus diesem Gesichtspunkte scheint daher eine der dringendsten Aufgaben an die gegenwärtige Spekulation,

wodurch selbst manche allzu wenig beachtete Seiten des Christenthums, besonders manche sogenannte Häresieen älterer und neuerer Zeit in ihrem tiefern Sinne Verständniß und Begründung erhalten würden. Was nämlich in den alten Zeiten die verschiedenen Religionen, in einem bestimmteren Gegensatze die des Heidenthums und Judenthums waren, dies besitzt die absolute Universalität des Christenthums, gegenüber einem äußerlich unwandelbaren, zwar sinn- und wahrheitsvollen, aber halbäinigmatischen und überhaupt exoterischen Dogma, an der Freiheit ihrer Forscher und Seher, wie an dem abweichenden ihrer Glaubensbekenntnisse und Sekten, welche es dennoch insgesammt in seiner reichen und tiefen Grundidee umfaßt hält, und deren es gerade die tiefsten und mächtigsten noch aus sich hervortreiben wird, indem jene Fülle noch keinesweges erschöpft oder zum Bewußtsein herausgelebt ist. Ein neuer Cultus aber, ein neues religiöses Lebensprincip ist nicht mehr möglich, so wenig wie auch historisch seit dem Christenthume eine wahrhaft neue Religion entstanden ist; — und die Besorgnisse der Einen, die Hoffnungen der Andern, daß das Christenthum einem neuen Glauben Platz machen müsse, zeugen beiderseits nur von oberflächlichem Vertrauen oder Erkenntniß desselben; — denn der Muhamedanismus, welchen man dagegen etwa anführen könnte, enthält eben durchaus kein eigenthümliches Element, sondern ist aus den Bruchstücken zusammengesetzt, welche dogmatisch der im Oriente offen oder verborgen so lange herrschende Arianismus darbot, und die in seinen sonstigen eigenthümlichen Ausschmückungen die chiliastischen Vorstellungen besonders orientalischer Sekten ihm vorbereitet hatten; so daß man vollkommen Recht hat, ihn für eine Travestie und Verseichtigung der ursprünglichen Christuslehre zu erklären, zugleich mit einer unverkennbar hervortretenden Verwandtschaft zu moderner Neologie, welcher sich neuerdings sogar eine analoge Verherrlichung des Fleisches angeschlossen hat; nur mit dem, unstreitig die ältere Lehre empfehlenden Unterschiede, daß die muhamedanischen Enthusiasten jene Genußwelt in das Paradies verlegten, während die neuen Verkündi-

ger dieſes Evangeliums ſich auch in der Beziehung das volle Recht der Diesſeitigkeit nicht nehmen laſſen wollen. —

Indem nun die Philoſophie unſerer Zeit durch eine nothwendige in ihr ſelbſt liegende Wendung zu dieſer großen Anerkenntniß, der eben ſo alten und bereitliegenden, als der ſtets doch neu und tiefer zu gewinnenden, zurückgekehrt iſt; wird damit zugleich ein neues Gebiet von Unterſuchungen eröffnet, an denen die bisherige Lehrweisheit meiſt mit ſcheinbarem Verſchmähen vorüberging. Hat in der That ein perſönlicher Gott von den Urzeiten her dem Menſchengeſchlecht in beſonderer, immer tiefer enthüllender Offenbarung ſich aufgethan; ſo iſt hier der wahre Quell und die letzte Inſtanz der Wahrheit. Er nur hat den Anfang und das Ziel der Dinge ausgemeſſen, er allein iſt der adäquat Erkennende; und ſo kann die Spekulation, wenn ſie aus der Philoſophie, in welcher ſie ſich noch immerdar einherbewegt, wirklich zur Sophia eingehen will, nicht umhin, mit dem Göttlichen in ſich jenem Gotte außer ſich und ſeinem Zeugniß von ſich und den Dingen lernbegierig nachzuforſchen. Nur aus dem Augpunkte Gottes iſt die Welt weſenhaft und ungebrochen zu erkennen; dies hat auch die letzte Philoſophie wenigſtens in ſeiner Allgemeinheit erkannt und mit Nachdruck urgirt. Daß ferner dies Einswerden mit Gott, dies Theilhaben an göttlicher Weisheit nur durch Gott erreichbar ſei, nicht durch den Menſchen, daß die ſogenannte unendliche Vervollkommnung der Erkenntniß aus bloß menſchlicher Kraft und Weſenheit ein ſich ſelbſt mißverſtehendes vergebliches Ringen, ein leerer Fortſchritt ins Unendliche ſei; dies hat dieſelbe Philoſophie ſiegreich dargethan und durchgekämpft, wiewohl ſie dem tiefern Grunde jenes faktiſchen und von ihr zugeſtandenen Zwieſpaltes zwiſchen dem menſchlichen Geiſte in ſeiner Unmittelbarkeit und dem göttlichen, wie ſo vieler damit zuſammenhangenden Probleme nicht weiter nachgeforſcht zu haben ſcheint.

Aber ſchon die formellſte Konſequenz gebietet durchaus hier einen Schritt weiter zu gehen. Können wir Gott nur erkennen durch ein Göttliches in uns, welches zu finden und zum Be-

wußtsein zu bringen als eine der präliminaren Aufgaben der Philosophie betrachtet werden kann: soll die gottverwandte Vernunft in uns zur göttlichen objektiven außer uns anerkennend, und sie in ihrem Vollbestande sich gewinnend hinzutreten; so darf sie sich schlechterdings keiner Bethätigung derselben entziehen; sie hat sich nicht abweisend, sondern empfangend, nicht vorlaut, sondern anerkennend zu ihrer gesammten Objektivität zu verhalten. Weßhalb daher sollte die Vernunft, die Philosophie nicht gedrungen sein, mit gleichem Vertrauen auch jener Offenbarung sich zu unterwerfen, die mindestens ein eben so Objektives ist, als irgend eine andere Erscheinung der Natur und des Geistes; warum sollte sie nicht dieselbe nur lauter zu verstehen, wie alles Uebrige aus ihr zu verstehen suchen, selbst auf die Gefahr hin, sich ihr gegenüber vorerst im Deficit bekennen zu müssen?

Hier jedoch, bei dieser ausdrücklichen und unumwundenen Erklärung, möchte von den verschiedensten Seiten her der Einwand zu vernehmen sein, daß wir damit Gefahr laufen, das Zeitalter um seinen ganzen Fortschritt in Vernunft und Philosophie zu beeinträchtigen, um es zu einem Autoritätsglauben schmählichster Art zurückzuscheuchen: daß eine Lehre, die zu solchen Endresultaten führt, unmöglich die rechte, oder auch nur gegenwärtig die berechtigte sein könne. Denn wessen glaubt man unumstößlicher gewiß zu sein, was hält man ausdrücklicher für das Palladium und den Ruhm der heutigen Vernunft, als das endlich errungene Zugeständniß, daß sie allein die Richterin auch der Glaubenswahrheiten sein dürfe, während sie hier, sogar in ihrem höchsten Aufschwunge und ihrem reinsten Selbstbewußtsein, dem spekulativen Erkennen, zum Empfangen, nicht Richten, zum bloßen Verstehen eines mindestens Unverständlichen, wenn nicht an sich Sinnlosen, verurtheilt werden soll!

Wie es mit diesen richtenden Vernünftigkeiten, und ihren wider einander streitenden subjektiven Anforderungen beschaffen sei, hat Niemand tiefer und einschneidender gezeigt, als Hegel selbst. Das ist unstreitig eine der größten Seiten seiner

Philoſophie, dies polemiſche Niederkämpfen eines ſubjektiven Dünkens mit ſeinem unreifen Dareinſprechen, um die Vernunft der Sache ſelbſt, trotz der anfänglichen Verwunderung über die etwanige unmittelbare Geſtalt derſelben, zu Worte kommen zu laſſen; dies unerſchütterliche Vertrauen zu haben zu der Einen Vernunft, die in Allem iſt, Alles durchſichtet und unterſcheidet; und es iſt unſerer geſammten Zeitbildung nur zu wünſchen, durch den Entſagungs- und Läuterungsproceß ihres vorurtheiligen Meinens, den jenes Syſtem bereitet, gründlich durchgegangen zu ſein. — Aber es iſt hier gar nicht von einem unverſtändlichen oder unverſtandenen „Glauben" die Rede, noch von ſolchem Verhältniſſe der Philoſophie zur Offenbarung, daß beide außer einander und undurchdrungen bleiben; noch auch davon, daß die Philoſophie, endlich ihres nichtigen Thuns mit Beſchämung überführt, zuletzt ſich einer bloß geglaubten Offenbarung mit Reſignation in die Arme werfe, wie wir die Bekenntniſſe Ausgezeichneter in ſolcher Art allerdings vernommen haben. Sondern darum allein handelt es ſich, der Spekulation das Prinzip eines tieferen Weltverſtändniſſes zu gewinnen, das, wenn man nicht länger völlig achtlos an den bedeutendſten Zeichen vorübergehen will, in jenen Lehren anzuerkennen iſt. Aber je tiefer das Prinzip, deſto umfaſſendere Selbſtorientirung des Denkens, und tiefere Vollendung der Vernunft iſt nöthig, welche es ergreifen will: der am Höchſten, Concreteſten, Eigenthümlichſten ſich offenbarende göttliche Verſtand kann doch nur durch die höchſte Anſtrengung der Vernunft, durch die entſchiedenſte Befreiung ihr eingebildeter Subjektivitäten zugänglich werden. Wir erwarten durch dieſen Umſchwung vielmehr, wie ein größeres recht eigentlich lebenentzündendes Intereſſe an der Spekulation, ſo einen reichern und tiefern Gehalt derſelben, darum aber auch einen weit ſtrengern Maaßſtab der Wiſſenſchaftlichkeit an die künftige ſyſtematiſche Philoſophie geſtellt zu ſehen; indem ſich gerade bei den neuangeregten Unterſuchungen über die Form und den allgemein methodiſchen Fortgang derſelben zeigen wird, wie es um die bisherige ſo laut geprieſene

Vollendung der Philosophie bestellt sei, wie wir gar eigentlich bei ihren ersten Anfängen und allgemeinsten Orientierungen stehen; wo es zudem noch zweifelhaft ist, ob von dem zunächst vorhergehenden Bildungsstandpunkte mehr als nur das Allgemeinste sich bewahren lasse.

Aber auch in empirischer Beziehung hätte die herrschende Lehrweisheit Gelegenheit genug, sich faktisch von der Armuth ihrer bisherigen Principien zu überführen. Die ihr incommensurabeln Erscheinungen, die Thatsachen, für welche ihr jedes Verständniß ausgeht, wachsen so an von Tage zu Tage und trotzen in ihrer unabläugbaren Objektivität so keck den abgeschlossenen Begriffen derselben, daß wir endlich erkennen müssen, wie nöthig es sei, in allen Zweigen spekulativer Forschung den Rechten der Wirklichkeit nach ihrer Tiefe, wie selbst zunächst nach ihrem Befremdlichen, eine weit breitere Basis einzuräumen, als bisher; und wie nothwendig vor Allem es werde, bei den inhaltsschweren Problemen, welche mit ihrer Anerkenntniß entstehen, nach tiefer reichenden Prinzipien sich umzuschauen, als welche bisher uns zu Gebote standen. Ein Beispiel solcher anzuempfehlenden Enthaltsamkeit hat die neuere wissenschaftliche Erfahrung an einer nicht unerheblichen Thatsache selbst dargelegt. Die eigentlichen Paradoxieen unserer Religionslehre, die unsere Väter durch den Vernunftinstinkt und die Kraft ihres Glaubens festhielten gegen die einbrechenden Anforderungen sogenannter Glaubensvernünftigkeit, — diese Paradoxieen haben sich zu unserer Zeit der eindringenden spekulativen Forschung gerade als das Wahre, tiefer die Vernunft Befriedigende, mithin Gottgemäßere bewährt; so daß eben das unvernünftig oder unbegreiflich Erscheinende dem schärfern Begriffe als das wahrhaft Vernünftige sich aufthat; während der Rationalismus, der Form nach, in seinem unstreitigen Rechte war und darin bestätigt wurde, das Widervernünftige abzuweisen, oder es sich vernünftig gemacht zu sehen. Nur hätte es ihm dabei nicht in dem Grade an Selbsterkenntniß gebrechen dürfen, um so hartnäckig und so verblendet den eigenen dürftigen Maaßstab der

göttlichen Vernunft in den Dingen aufdrängen zu wollen. Indem thatsächlich jedoch die gegenwärtige Bildung durch eindringenderes Verständniß immer mehr zum Positiven des Christenthums, als dem allein vernunftgemäßen, zurückkehrt; ergiebt sich daraus die doppelte beherzigenswerthe Einsicht, wie in diesem Falle nicht ein feiges Abschwören, eine Flucht der Vernunft den Geist mit sich versöhnt habe, sondern allein die tiefere Arbeit desselben; wie nöthig aber auch anderntheils es sei, das Paradoxe der Objektivität fürerst unangetastet stehen zu lassen, ob sich allmählich vielleicht der Sinn desselben ergäbe. Und so ist es nur Geistesläßigkeit oder heuchlerischer Schein, für die gute Sache der Vernunft zu streiten, wenn selbst Männer der Wissenschaft es vermeiden, gewissen Ergebnissen, die jetzt unabweislich auf ihrem Wege liegen, sich zu unterwerfen, oder ein gewisses Gebiet von Erscheinungen anzuerkennen, in denen doch gerade die vorbedeutendste Seite der Dinge sich offenbart. Die Tiefe der Erkenntniß war immer voll Pietät gegen jede Erscheinung des Lebens, war stets die liberalste, anerkennendste, behutsamste. Nichts dagegen ist dünkelhafter, unduldsamer selbst gegen das Faktische, ja argwöhnischer und mißdeutender, als der Starrsinn beengter Theorieen, weil Alles ihnen unbequem oder gefährlich zu werden droht.

Jetzt aber ist dieser Streit zwischen den zaghaft Retardirenden, welche den bisherigen Schranken der Wissenschaft nicht entsagen wollen, um für sich selbst nicht allen Boden zu verlieren, und denjenigen, die eine Steigerung und Vertiefung alles Wissens aus einer gottbelehrten, offenbarungskundigen Spekulation für den nothwendigen, wie einzig rettenden Fortschritt erachten, durch den Drang der Zeit selbst auf die Spitze gestellt. Für Kirche wie Staat, den allein conservativen Mächten der Menschheit, sind die alten Stützen wankend und gebrechlich worden im Bewußtsein der Menge: sie verlangt für beide neue „Garantieen", eine tiefere Ueberzeugung von ihrer Wahrheit und segnenden Bedeutung, welche ihr nur durch eine regenerirende Umgestaltung derselben entgegengebracht werden kann.

Wir müssen deßhalb uns rüsten auf eine Weltzeit, wo noch weit ernstere und tiefergreifende Geisterkrisen uns bereitet sind, als je eine frühere Zeit gesehen. Wenn alle Kräfte des Denkens und Willens, in die Verkehrung gestürzt, mit den reichsten Waffen verstrickender Sophistik und stolzer Energie in den Kampf treten, bedarf es dagegen fürwahr anderer Schutzwehren, als die Berufung auf historische Autoritäten, oder die ermüdende Gewalt des Herkommens, oder die alte, abgegränzte Schulweisheit. Und dies ist der neue Charakter der Gegenwart, welcher in seiner drohenden Bedeutung freilich nur von dem erkannt werden kann, der auf eine lebendige und zugleich klare Weise selbst im Positiven wurzelt: die Macht der Zerstörung ergreift jetzt um so eindringender und aufregender, weil sie nicht in rohe Gewalt der Aeußerlichkeit, sondern in die Tiefe des Verstandes selbst eingekehrt ist, von daher sich ausstattend mit dem Schmucke der höchsten geistigen Güter, der Wahrheit und der Freiheit, dabei von hoher Genialität unterstützt und von dämonischer Begeisterung vertreten. Solche glanzerfüllte Klarheit der Negation kann nur ein höherer Verstand, der aus dem göttlichen Lichte schöpft, auslöschen: das Tiefste, Eindringendste, Geheimnißvollste will nicht mehr nur geglaubt sein, so daß es selbst der willigsten Empfänglichkeit auch ein Zweideutiges, Unaneigenbares bleiben kann; es soll erkannt, siegreich gerechtfertigt werden, auf daß die letzte Entscheidung der Geister vorbereitet werde, in der keine Entschuldigung mehr ist für den, der sich abwendet, damit er nur nach seinem Willen gerichtet werde. Und dieser Gesichtspunkt drängt sich jetzt um so unvermeidlicher auf, als gerade jetzt die Religionslehre in Gefahr ist, ihren positiven Boden für immer sich entrissen zu sehen durch die Vollendung jenes negativ philosophischen Verstandes, wenn es ihr nicht gelingt durch noch tiefere spekulative Erkenntniß ihn neu und für immer zu gewinnen, wofür die Grundlage, deren allgemeinste Prämissen wir im Vorigen andeuteten, durch die gegenwärtige Wendung der Philosophie wirklich gegeben ist.

Diesen Interessen und Tendenzen widmet sich die gegenwär-

tige Zeitschrift, welche daher, um solchen Charakter zu behaupten, nach gewissen Seiten hin, wenigstens vorerst, ebenso abschließend, wie nach andern vielseitig und mannigfachster Erregung geöffnet sich zeigen muß. Ueber den Charakter der Spekulation nach ihrer gegenwärtigen Reife setzt sie Einverständniß voraus, und dies hat bei der Wahl ihrer Mitarbeiter im eigentlich spekulativen Fache geleitet, wiewohl auch hier gilt, daß, Wer nicht wider uns ist, für uns wenigstens werden kann, da in solchen Principien, wie in den eben bekannten, nichts Hemmendes oder Ausschließliches, vielmehr ein Förderndes und Erweiterndes liegt. — Aber diese Wendung der Spekulation vor Allem ihrer wissenschaftlichen Form nach zu sichern und in den philosophischen Fortgang der Zeit unabweisbar einzufügen, bedarf es der schärfsten, formell metaphysischen Durchbildung. Deßhalb liegt es in der Natur unserer vorzugsweise der wissenschaftlichen Philosophie zugewandten Aufgabe, die Probleme der gesammten Systematik nie aus den Augen zu verlieren, sondern auf diese, als den Punkt gemeinsamer Orientirung auch das Uebrige zurückzubeziehen und ihr einzureihen; und so wird man es nicht scheuen, vornämlich in den ersten Heften, sich in diese formellen Verhandlungen hineingeführt zu sehen.

Innerhalb dieses allgemeinen Standpunktes jedoch ist uns die größte Vielseitigkeit des Inhalts und der selbstständigen Bestrebungen eröffnet. Wie alle eigentlich folgenreichen Probleme, welche die Erkenntniß bisher in sich durchgearbeitet, auf ein höchstes Problem deuten, und erst von hier aus in letzter Instanz ihre Erledigung finden können; so spiegeln sie ihrerseits dasselbe in bestimmterem Abbilde wieder, und bringen es gleichsam in verkleinerter Gestalt, als neues Räthsel, wie als neu bestätigende Räthsellösung, uns nahe: und überhaupt wo wäre jetzt ein Punkt der Gesammtwissenschaft, der nicht in einen andern, scheinbar entfernt liegenden, ein oft unerwartetes Licht hineinstrahlte? So kann es nicht wundern, den tiefsinnigen Biologen und Anthropologen hier mit dem Meister der Bibelforschung und Auslegungskunst vereinigt zu erblicken. Der Theolog bedarf vor

Allem der Naturkunde in ihrer Tiefe, des Eindringens in das innerste Geheimniß des verleiblichten Geistes, wenn seine Wissenschaft aus der Beschäftigung mit einer verbleichten Vergangenheit zur lebendigen, gegenwärtigen, frisch sich bewährenden werden soll; wie umgekehrt die Naturforschung, in das Geheimniß des Lebens eindringend, plötzlich von dem Hauche eines Allerheiligsten sich umfangen sieht, wo sie unwillkührlich sich umschaut nach denen, welche ihr nähere Kunde zu geben vermöchten von dem Ursprunge alles Lebens, dessen stumme Sprache in seinen Werken nur sie auszulegen trachtet. Der Philosophie aber fällt der doppelte Gewinn zu Gute, indem sie nur das Recht der Ueberschauung, der gegenseitigen Orientirung und des Erwerbs zu gemeinsamem Besitze sich vorbehalten hat.

Wenn aber das Umfassende dieses Planes mit den beschränkten Kräften der Einzelnen, wie mit den äußern Gränzen, welche vorerst der Zeitschrift gesteckt sind, in offenbaren Contrast zu treten scheint; so wolle man bedenken, daß es bei allen Bestrebungen hoher und gemeinsamer Art hat genügen müssen, den ersten Impuls gegeben, den Keim ausgestreut zu haben. Und was die räumlichen Bedingungen anbetrifft, so läßt sich, wenn innere und äußere Theilnahme uns entgegenkommt, wohl auch dafür eine geeignete Erweiterung hoffen.

Und so möge das Unternehmen unter günstigen Vorbedeutungen beginnen! Wenn der Versuch, zum ersten Male theologische Forscher entgegengesetzter Confession neben einander, und mit andern Forschern vereint, unter dem friedlichen Paniere religiöser Spekulation zu versammeln, von dem Geiste desselben Zeugniß giebt; wenn überhaupt die erbitterten Kämpfe aller Art vor der klarabscheidenden, gelassen und parteilos werthbestimmenden Wissenschaft von selbst verstummen: sollte nicht auch der weit minder unheilbare Sektenstreit der Spekulirenden endlich darin seine Schärfe verlieren, wenn zudem die neu hervortretende Ansicht nicht Ausschließlichkeit, nur anerkennende Geltung verlangt, das fernere Urtheil über sich getrosten Muthes der Zukunft überlassend!

Die religiösen Interessen der Zeit,

mit besonderer Rücksicht auf die gegenwärtige Zeitschrift,

von

Staudenmaier.

Nicht leicht gibt es eine Zeit, die sich nicht selbst für eine merkwürdige gehalten hätte; und in der That, jede Zeit hatte Recht, denn immerwährend wollte und will sich in irgend einem Zeittheile ein geistiges Moment durchbilden und in voller Kraft geltend machen, so daß man, mit Rücksicht auf die von ihm beherrschten Umstände stets bekennen muß: dieses ist an der Zeit, jenes aber ist nicht an der Zeit, sondern dient nur der Zeit und dem, welchem die Zeit selbst dient.

So will es die geistige Entwicklung unseres Geschlechtes, welche nur die in die Zeit, d. h. in die Succession gefallene Entwicklung und Entfaltung des ganzen und vollen Menschen ist.

Das so eben Gesagte ist, wie überhaupt, so insbesondere für unser gegenwärtiges Unternehmen viel zu wichtig, als daß wir uns nicht dabei etwas umständlicher aufhalten sollten.

Der Mensch wird, wie es auch die Erfahrung aller Zeiten ausspricht, wo er entweder als ein innerlich sich Entwikkelnder, oder als ein nach Außen Handelnder auftritt, nach seiner ganzen Existenz sich geltend machen, somit nach allen Seiten seiner Natur in die Erscheinung treten; und daß dieß geschieht, davon hängt eben die Entfaltung und Entwicklung des vollen

und ganzen Menschen, des Menschen somit in der Totalität und Einheit der seine Natur constituirenden Momente ab.

Das Wesen des Menschen aber ist nicht etwa eine nur Einem Reiche angehörige Substanz, sondern es hat an zwei Reichen zugleich nahen Antheil, an dem Reiche der elementarischen Natur, und an dem Reiche des Geistes, und zwar in der Weise, daß er als Zeitwesen die Verbindung dieser beiden Reiche selbst ist und an sich darstellt.

Hier würde sich uns nun zwar ein weites Feld für die Betrachtung der menschlichen Natur eröffnen; allein wir halten uns an die Hauptsache, mit festem Hinblicke auf unsern besondern Zweck.

Beiden Elementen des menschlichen Wesens, dem natürlichen und dem geistigen, entsprechen mit den verschiedenen Grundkräften auch verschiedene Grundtriebe, wie denn der wirkliche Trieb nur die Energie des Wesens selbst ist, gehöre dieses dem Reiche der Natur, oder dem des Geistes an. Der Trieb aber strebt mit seiner Energie dahin, daß das Wesen, nach dem ihm einwohnenden, bewußten oder unbewußten Begriffe, sich selbst erfülle und vollziehe, dort mit geistiger Freiheit, hier mit innerer Nothwendigkeit, in welch letzterer wir das erkennen, was wir blinden Instinkt nennen, dem die Natur und dem das Thier folgt.

Wenn aber gesagt wird, das Wesen strebe nach dem ihm eingebornen Triebe, sich selbst zu erfüllen und zu vollziehen; so gilt dieß nicht blos vom Wesen allein, sofern es nämlich blos für sich besteht, sondern auch von jenen Verhältnissen, in welche es durch Gott gesetzt ist, und die zu der Natur dieses Wesens gehören, also selbst wesentliche Verhältnisse und Beziehungen sind. Und zwar gilt dieß sowohl von jenen Wesen, die dem Reiche des Geistes, als von denen, die dem Reiche der Natur angehören.

Sofern nun der Mensch an beiden Reichen Antheil nimmt, sind auch beide Strebungen als innere Bewegungen in ihm, das Streben der Natur und das Streben des Geistes. Das aber

ſpricht das ganze Weſen des Menſchen aus, daß die Ordnung, die Gott in daſſelbe gelegt hat, es verlange, daß der Leib dem Geiſte gehorche, daß ſomit die Bedeutung des erſten darin beſtehe, dem Geiſte zu dienen, d. h. den Willen und das Handeln des Geiſtes äußerlich zu vermitteln und darzuſtellen.

Der eigentliche Schwerpunkt des menſchlichen Weſens liegt daher im Geiſte, der ſeine höhere Natur auch darin beurkundet, daß er, wie das Licht, ſeinen eigenen Schwerpunkt ſelbſt wieder nicht hier unten und in ſich ſelbſt, ſondern nur dort oben im Ueberſinnlichen findet, wohin er eben ſo feſt und beſtimmt gravitirt, wie das Licht, welches auch umgewendet ewig ſeine Flamme nach einem höhern Centrum emporſchlägt.

Folgt der Geiſt ſeinem höhern überſinnlichen Triebe, und vollzieht er ſich ſelbſt nach der Bewegung deſſelben; ſo iſt das Leben, das von ihm gelebt wird, ein wahrhaft geiſtiges Leben, in welchem das natürliche, ſinnliche, ſelbſt zu freier Vorbildung kommt. Iſt aber das Gegentheil der Fall, d. h. gibt ſich der Geiſt den Trieben und Bewegungen des ſinnlichen Princips hin, ſo geht das geſammte Leben im Sinnlichen auf, und dieſes Aufgehen im Sinnlichen iſt auch das Untergehen in demſelben. Dies iſt einfach und kräftig in der heiligen Schrift alſo ausgedrückt: Wer auf das Fleiſch ſäet, wird vom Fleiſche Verderben ernten, wer aber auf den Geiſt ſäet, wird vom Geiſte ewiges Leben ernten *).

Zwiſchen der Natur und dem Geiſte iſt aber ſo Manches in der Mitte, auf was wir in unſerer Betrachtung Rückſicht zu nehmen haben. Mit welchem allgemeinen Namen wir es belegen wollen, darauf kommt ſo viel nicht an; der Hauptaccent liegt auf der Sache ſelbſt, und auf dem, was ſie für den Menſchen wird. Haben wir das blos natürliche Princip das ſinnliche, das geiſtige aber das überſinnliche genannt, ſo mag das in der Mitte zwiſchen beiden liegende das unſinnliche genannt werden, nicht als ob es nicht in die Sichtbar-

*) Gal. 6, 8. vgl. Sprüch. 22, 8. Röm. 8, 6.

keit hervorträte und in dieser zur Erscheinung käme, sondern weil es zunächst nicht aus dem Natürlichen kommt, vielmehr im Geistigen seinen Ursprung hat, dieses Ursprungs ungeachtet aber nicht nothwendig im Geistigen beharrt, sondern auch dem blos Natürlichen dienstbar werden kann.

Wir kommen hier ins große Bereich der Erfindungen und Entdeckungen des menschlichen Geistes, ins Gebiet, wo der Verstand seine Kraft und seine Herrschaft übt, wo dieser aber auch vielfach unterstützt wird durch andere Gaben, Anlagen und Kräfte der menschlichen Natur. Eine kurze Angabe mag es nahe legen, wie wir es meinen. Dem mathematischen Verstande ist es gelungen, die Mechanik des Himmels auseinanderzusetzen, die Entfernung der Gestirne zu messen und ihre Bahnen zu berechnen; die Erforscher und Kenner der Natur sind in das Geheimniß eingedrungen, mit welchem diese allgemeine Mutter der Dinge aus den einfachsten Elementen ihre Wesen bildet und ihre reichsten Organismen gestaltet. Es ist derselbe menschliche Verstand, der Flüsse und Meere und selbst die Lüfte zu bequemen und schnellen Wegen macht, der dem Himmel seinen Blitz entreißt, und die Erde mit all ihren Wesen und Kräften sich unterthan macht, der aus Feuer und Wasser Dämpfe bereitet, welche mächtige, vorher niegesehene Maschienen, sowohl zu Wasser als zu Land, bewegen und treiben, und nach dieser Bewegung die frühern Begriffe von Zeit, Raum und Kraft, wie sie in der Erfahrung und in der unmittelbaren Anwendung existirten, verändern und gewissermaßen aufheben.

Zu diesen Erfindungen des Verstandes, von denen nur die wenigsten von uns angegeben sind, rechnen wir noch jene, welche ihren Ursprung in den ästhetischen Anlagen der menschlichen Natur haben. Dahin gehört Alles, was die wirkliche, höhere Kunst aus sich Großes und Herrliches gestaltet, und was die niedere, von jener höhern mehr oder weniger angeweht, zur Verfeinerung des Geschmacks in allen Gebieten des Lebens beigetragen hat.

Betrachten wir das so eben Gesagte nach der Art und Weise, wie es uns vom Standpunkte der göttlichen Ordnung aus erscheint; so steht der Mensch mit solchen Bestrebungen und Thätigkeiten, wie sie eben genannt worden sind, nur als derjenige vor uns, der, als Ebenbild Gottes, und nach göttlichem Auftrage, durch Intelligenz und freien Willen die Natur beherrscht und höhern Zwecken dienend macht *).

Darin also liegt das Hauptgewicht, daß Alles durch den Menschen höhern, übersinnlichen Zwecken dienlich gemacht werde, und daß insbesondere er selbst diesen Zwecken diene. Es ist somit das teleologische Moment, das den sichern Maaßstab für Alles giebt, und das Allem seinen wahren Werth und seine innere Würde verleiht. Denn nicht darin besteht der Werth und die Würde allein, was Etwas ist, sondern auch, und vorzugsweise, darin, ob Etwas das sei und das wirke, was es nach seinen eingebornen Lebensgedanken, nach seiner innern und äußern Bestimmung sein und wirken soll. Alles aber ist bestimmt für höhere, göttliche Zwecke; und der Unterschied, der hierbei Statt findet, besteht darin, daß die Natur in der Erreichung ihrer Zwecke mit innerer Nothwendigkeit wirkt, während der Geist in der Erreichung der seinigen mit Freiheit wirken soll. Der Mensch aber, wie er die Natur beherrscht, hat durch den Zusammenhang, in welchem er mit ihr als seiner Hörigen gesetzt ist, auch das besondere Verhältniß zu ihr, daß sie durch ihn zu ihrer Bestimmung gelangt und zu ihrer Verklärung kommt. Sie selbst ist ohne Bewußtsein; was sie sei und was sie wirke, davon hat in der Endlichkeit nur der Mensch das bestimmte Bewußtsein und Erkennen: sofern aber dieser mit ihr innig zusammenhängt, weil er, wie wir gesehen haben, die Synthese von Geist und Natur ist, kann von der

*) Genes. 1, 27—30. 2, 7. 19. 20. 5, 1—3. 9, 6. 2. Mos. 21. 12. Weish. 2, 23. Sir. 17, 1—12. Matth. 26, 52. Apostelg. 17, 29. Jacob. 3, 9.

Natur auch gesagt werden, daß sie im Menschen zum Bewußtsein ihrer und ihrer Zwecke komme, in der Art und Weise nämlich, wie es allein nach der Wahrheit verstanden werden kann.

Gehen wir nun in das Reich der Zwecke weiter ein, und suchen wir insbesondere den Hauptzweck des gesammten Lebens auf, so werden wir diesen letztern, in dem sich zugleich alle übrigen vereinigen, in Gott als dem Ziel und Ende aller Dinge finden.

Dieß ist einfach und tief zugleich in der heiligen Schrift mit den Worten ausgesprochen: Denn aus ihm (Gott), durch ihn und zu ihm ist Alles *).

Wie daher, und das ist die Grundwahrheit des Ganzen, Alles von Gott geschaffen ist und durch ihn in der Existenz erhalten wird, so hat auch Alles eine Bewegung zu ihm hin; und das ist der religiöse Zug, den wir in allen Dingen finden; der aber erst im Menschen zum klaren Bewußtsein kommt, welcher der Repräsentant der untern Schöpfung von Gott ist.

Nach dem Zusammenhange, in welchem der Mensch zur Natur und zu Gott zugleich steht, erreichen sich die Schöpfungszwecke aber so, daß die Natur ihren Zweck zunächst zwar im Menschen, der Mensch aber in Gott, eben darum aber auch die Natur zuletzt in Gott durch den Menschen findet. Und dieß geschieht auf folgende Weise. Die Natur ist das Medium, durch welches sich Gott dem Menschen offenbart, und so kommt zur innern geistigen Offenbarung noch die äußere als Bestätigung der innern vermittelst der Idee der Gottheit. Die Natur ist aber auch das Medium, durch welches der Mensch, nachdem er in ihr sein Gottesbewußtsein theilweise entwickelt hat, als Ebenbild Gottes sein gottähnliches Wirken und Handeln vermittelt und nach Außen darstellt. Seine eigene und höchste Bestimmung erreicht er aber selbst dadurch, daß er mit Gott in bewußte, freie und lebendige Gemeinschaft tritt, in welcher

*) Röm. 11, 36.

Gemeinschaft wir eben die Religion erkennen, das Höchste und Größte, wozu sich der Geist des Menschen erschwingen mag. Denn das ist eben die wahre Größe und die höchste Würde der menschlichen Natur, daß sie Gott erkennen, ihn lieben, und durch Erkenntniß und Liebe in lebendige Gemeinschaft mit ihm treten kann.

So sind wir am Ziel und Ende aller Dinge angekommen, welches für die unfreie Natur die nothwendige Beziehung zu Gott, für den freien Geist aber die lebendige Gemeinschaft mit Gott ist.

Daraus aber hat sich zugleich ergeben, daß das höchste Interesse das religiöse ist.

Und so können wir jetzt zu dem zurückkehren, von dem wir ausgegangen sind, und was den Hauptgegenstand der gegenwärtigen Betrachtung bildet.

Es ist dieß nämlich das religiöse Interesse der Zeit, in der wir leben, mit bestimmter Beziehung auf die übrigen Interessen, welche die Gegenwart bewegen und bestimmen.

Damit kommen wir aber auch von selbst auf das, von dem wir gleichfalls anfänglich ausgegangen sind, auf die harmonische Entwicklung des ganzen und vollen Menschen.

Wir haben oben am Menschen Sinnliches, Unsinnliches und Uebersinnliches unterschieden, und die Betrachtung wird zu dieser Unterscheidung jetzt wieder zurückkehren müssen.

Was nun das Sinnliche zuerst angeht, so kann aus ihm, d. i. aus seinem Wesen, eine Entwicklung im eigentlichen Sinne nicht erwartet werden, denn Entwicklung ist nur möglich, wo geistiges Bewußtsein und Leben ist. Das Naturprincip im Menschen aber bleibt dasselbe, das es seit dem freien Abfall des Geistes von Gott war; es ist der Gegensatz des Geistes und hat, als sinnliches Princip, ein fortwährendes Streben gegen den das Uebersinnliche wollenden und in ihm allein

wahrhaft lebenden Geist, wie wir diesen Gegensatz des Fleisches gegen den Geist am tiefsten begriffen und ausgesprochen bei dem Apostel Paulus finden *). Die Entwicklung, welche daher an dem Naturprincip wirklich vorgeht, ist nicht aus diesem selbst, sondern nur an ihm; denn sie ist aus dem die Natur beherrschenden, und für höhere Zwecke bestimmenden Geiste, so daß die Bedeutung des Naturprincips die ist, Organ und Offenbarung des Geistes zu sein. Und diese Entwicklung des Naturprincips zum bleibenden Organ und zur allseitigen Offenbarung des Geistes ist zugleich seine wahre Bestimmung, die aber, wie schon bemerkt ist, nur vom freien Geiste ausgehen kann, der sich jedoch dazu auch entschließen muß, wenn die harmonische Entwicklung des ganzen und vollen Menschen vorgehen und Statt finden soll.

Kehrt sich aber der Geist von sich selbst und von seiner höhern Bestimmung ab, und zu dem Naturprincip mit seinen sinnlichen Strebungen hin; so hört das geistige Interesse auf, ein solches zu sein, und wird ein materielles, der Materie dienendes.

Und dieses materielle Interesse ist es, von dem mit voller Wahrheit gesagt werden kann, daß ihm die gegenwärtige Zeit vorzugsweise huldige.

Wie aber diese Huldigung beschaffen sei, und wie in ihr eine Vermischung des Sinnlichen mit dem Unsinnlichen sich zeige, ist näher zu bezeichnen.

Worin das Unsinnliche bestehe, ist oben schon näher bezeichnet worden. Nicht wie das Sinnliche, bildet es einen Gegensatz zum unsterblichen Geiste, sondern es ist aus ihm und haftet an ihm als seiner Quelle und seinem Princip. Und so ist es auch durch sich einer Entwicklung fähig, welcher, wie wir gesehen haben, das Sinnliche nicht fähig war. Aber diese Entwicklung ist eben darum nur um so mehr eine solche, deren ewiges Ziel und Ende die religiöse Verklärung des

*) Röm. 7, 14—24.

Geistes ist, durch welche alles Leben in die rechte Stellung und in das wahre Verhältniß zu Gott kommt, in jene Einheit somit, von der oben die Rede war, und welche von der göttlichen Weltordnung verlangt wird. Alle Kraft des Geistes, und zwar, wie dieser Intelligenz, Gemüth und Wille zumal ist, müssen daher streben, um in Vereinigung mit einander das Uebersinnliche zu erreichen und darzustellen. Darum hat auch jede Wissenschaft und jede Kunst ein theologisches, religiöses Moment, und dieses Moment, wie wir anderwärts erwiesen haben, ist als das Göttliche die tiefste Wurzel alles Wissens und alles geistigen Lebens; es ist die Urquelle, die Bewegung, die Energie, das Princip, die Wahrheit, das Ziel und das Ende von Allem.

Diese Beziehung zur Religion zeigen daher die Wissenschaften und Künste nicht allein auf, sofern Religion das Ziel und Ende von Allem ist, sondern auch, sofern wir in ihr den höhern Anfang und das tiefere Princip von jenen zu erkennen haben. Der Mensch hat seinen Ausgang von der Religion genommen, und im Lichte und in der Kraft derselben haben Wissenschaften und Künste ihre höchste Höhe erstiegen. Dieser Ausgang des Menschen von der Religion und zwar der geoffenbarten, als von dem Prius seines Lebens, hat uns ein Mann näher bezeichnet, der in den Geist der Geschichte ganz besonders eingeweiht war, und den wir hierüber nur mit Nutzen hören können, wenn schon das, was er uns sagt, längst eine heilige Lehre der Offenbarung war: „Es ist in der That auffallend, daß von Gott, von der Welt und von der Unsterblichkeit, ja von den Bewegungen der Gestirne, die ältesten, in andern Dingen ganz unkultivirten Völker ganz wahre Darstellungen und Kenntnisse hatten, indeß die Künste, welche zu den Bequemlichkeiten des Lebens gehören, viel jünger sind. In den höchsten Sachen dachten die ältesten Menschen richtig, in Lebensgeschäften waren sie Kinder. Von jenen Urbegriffen erhält sich nachmals bei den meisten Völkern dunkeles, entstelltes, mißverstandenes Andenken, selbst astronomische Berechnungen werden

mechanisch, ohne Kenntniß der Grundsätze, fortgeführt. Scheint es nicht, als hätte der uns einwohnende Hauch der Gottheit, unser Geist, gewisse unentbehrliche Fertigkeiten und Begriffe, zu denen er durch sich selbst sich nicht wohl hätte emporschwingen können, durch unmittelbaren Unterricht eines höhern Wesens bekommen, und eine Zeitlang erhalten? Was hingegen den Gebrauch materieller Anlagen betraf, blieb ihm zur Uebung seiner Geisteskräfte überlassen. Durch den Lauf der Zeiten *), durch die langwierige Mühe der Urbarmachung eines öden Erdbodens verdunkelten sich nachmals bei den meisten jene reinen Begriffe der Stammväter; dafür nöthigte sie das Bedürfniß zu mannigfaltigen Künsten **)."

In diesem durch Gott selbst vermittelten religiösen Anfange der Geschichte, welcher Anfang eben die auf Offenbarung ruhende Religion selbst ist, erkennen wir auch das constante göttliche Princip aller höhern Bildung und alles höhern Lebens; und es kommt nur auf die menschliche Freiheit an, ob sie mit diesem göttlichen Princip sich verbinden will oder nicht. Dieß aber eben, ob sie wolle oder nicht wolle, war bisher ernste Lebensfrage für jede Zeit, und ist es auch für die unsrige, ja für diese ganz besonders.

Das aber haben wir schon oben ausgesprochen, daß die gegenwärtige Zeit vorzugsweise dem materiellen Interesse diene, so manche lobenswürdige Gegenstrebungen sich auch sonst an manchen Orten zeigen, und es ist gerade dieses materielle Interesse, was, in mannigfachen Erscheinungen sich offenbarend, auch von manchen Seiten her Gefahr dem religiösen Momente droht, von welchem doch allein nur das Heil für Gegenwart und Zukunft zu erwarten steht.

Um dieses materielle Interesse, dem die Zeit hauptsächlich dient, oder dem sie wenigstens sichtbar genug zustrebt, näher zu

---

*) Vor Allem aber durch die Sünde.

**) Joh. von Müller, vier und zwanzig Bücher allgemeiner Geschichte, besonders der Europäischen Menschheit. I. Bd. S. 24. 25.

bezeichnen, theilen wir die Betrachtung nach den verschiedenen Gegenständen, an welchen jenes Streben vorzugsweise hervortritt.

Wir haben es früher schon erkannt, daß der eigentliche Schwerpunkt des Lebens, welcher auch als der Lichtpunkt desselben angesehen werden muß, der Geist mit seiner übersinnlichen Bestimmung sei, und daß es im Interesse dieses Geistes liege, das Sinnliche sowohl, als das Unsinnliche sich dienstbar zu machen, wodurch mit der allein wahren göttlich gewollten Ordnung auch die wahre Einheit, die sichere Schönheit, die tiefere Würde und jene unendliche Harmonie in das Leben kommt, von welcher so recht die eigentliche Verklärung ausgeht.

Hierin schon ist die Nothwendigkeit ausgesprochen, daß vom Menschen das Sinnliche mit Hülfe des Unsinnlichen nach dem Zwecke des Uebersinnlichen veredelt werde, wie denn diese Veredlung des Sinnlichen selbst schon im Begriffe der Herrschaft liegt, welche der Mensch nach dem göttlichen Willen über die Erde ausüben soll, jene Veredlung nämlich, welche an sich Vermittlung, Offenbarung und Darstellung des Uebersinnlichen ist. Wie das Göttliche von Oben herab alles Endliche durchdringt, um es nach Oben zu ziehen, so muß, diesem göttlichen Zuge entsprechend, auch von Unten nach Oben eine Bewegung sich offenbaren, eine Bewegung zum Göttlichen zurück, in welchem wir, wie den Ursprung, so auch das Ziel alles Endlichen erkennen. Aber diese Bewegung vermittelt und verwirklicht sich mit Bewußtsein nur im Menschen, wie wir es schon oben begriffen und auseinandergesetzt haben.

Wie nun der Mensch in diesem Sinne in der Welt auftrete, die Natur geistig beherrsche, sie veredle, zum Vehikel und Organ des Uebersinnlichen und seiner Offenbarungen mache, dieß gehört eben so zu den Thaten des Geistes, und hat eben so weltgeschichtlichen Charakter, als jene Thaten, die sonst im engern Sinne geistige genannt werden. Denn es ist nur die geistige Kraft, die in jener Bewältigung,

Behandlung, Vermittlung und Veredlung der Naturmächte sichtbar wird, und die Allem eine geistige Beziehung und einen geistigen Ausdruck gibt. Das aber, was in der Weltgeschichte als das Innerste und Höchste erscheint, das ist eben die Geisteskraft in ihren verschiedenen Bewegungen und Strebungen, die aber, so verschieden sie auch sein mögen, doch darin wieder mit einander übereinkommen, daß sie, wie einen gemeinsamen göttlichen Anfang, so ein gemeinsames göttliches Ziel haben, wenn auch dieses eine Ziel nach der Beschaffenheit der Wesen auf verschiedene Weise erreicht wird.

Nach diesen Beziehungen und Verhältnissen hat der Mensch, was sich nun von selbst verstehen muß, ein zweifaches Dasein, ein inneres und ein äußeres, ein inneres in sich selbst, d. h. in seiner eigenen Natur, und besonders in der geistigen; ein äußeres in der Natur, d. h. in der Art und Weise, wie er auf die Natur einwirkt, sie beherrscht, behandelt und dem Uebersinnlichen vermittelst des Unsinnlichen dienend macht. Dieses Handeln des Menschen auf die Natur ist das Sein des Menschen in der Natur, das Einbilden seiner selbst in sie und ihre lebendigen Kräfte.

Aber das höhere Dasein ist das innere des Geistes, welches sich durch das Handeln auf die Natur nur selbst erhöht und erweitert.

Darin haben wir nun aber auch den Maaßstab für die Beurtheilung der menschlichen Strebungen in Absicht auf das Sinnliche und Unsinnliche, somit auch den Maaßstab, an dem wir unsere Zeit mit ihren verschiedenen Strebungen messen.

Als eine bedeutsame Entwicklung der Geisteskraft darf angesehen werden, was uns die gegenwärtige Zeit in ihren mannigfaltigen Erfindungen, besonders in ihren neuen Mechanismen, in ihren Fabriken, Dampfschiffen, Eisenbahnen u. dgl. darbietet. Wie sehr dadurch der Verkehr der Individuen, Stämme, Völker und Welttheile befördert werde, bedarf keiner Auseinandersetzung von unserer Seite.

Allein es fragt sich nur, in wie weit gegenwärtig dadurch das wahre, innere Dasein gefördert sei und in wie weit nicht.

Die Entscheidung darüber wird davon abhängen, ob bei den industriellen und commerciellen Bestrebungen der Zeit, so sehr wir auch in ihnen ein lebendiges, kräftiges Wirken des Geistes wahrnehmen, jener Zug nach dem Uebersinnlichen erkannt werde, von dem wir oben als von demjenigen gesprochen haben, was dem Leben allein seinen wahren Werth und seine wahre Würde verleihen könne. Wenn wir nun zwar von unserer Zeit nicht geradezu behaupten wollen, jener Zug sei schlechthin nicht vorhanden; so dürfen wir doch noch viel weniger die entgegengesetzte Behauptung wagen, die nämlich, unsere Zeit folge vorzugsweise jenem höhern Zuge. Ja selbst das können wir nicht sagen, daß das heutige Streben etwa in der Mitte zwischen dem Sinnlichen und Unsinnlichen sich hin und her bewege, und von beiden Seiten aus gleich sehr in Anspruch sich nehmen lasse; denn das ist aus allen Erscheinungen abzunehmen, daß Sinn und Streben mehr als billig dem Materiellen zugekehrt ist. Ueber das Materielle wird in der Gegenwart allwärts mit dem größten Eifer und mit dem höchsten Ernste gesprochen, das materielle Interesse steht bei den Fragen über das Gute, Nützliche und Nothwendige überall oben an; von dem Materiellen handeln die meisten Tagesblätter, und nur die, die über das Materielle sich vernehmen lassen, werden selbst wieder am Liebsten vernommen. Ja es ist, als ob die Menschheit nach langem vergeblichem Bemühen jetzt erst in Erfahrung gebracht hätte, wem sie zu dienen hätte, und daß dieses das Materielle sei. Die große Aufregung, die hierdurch überall entstanden ist, die Ungeduld und die leidenschaftliche, unruhvolle Hast, womit das äußere Interesse behandelt wird, sind, wie jede andere leichte Erregbarkeit und leidenschaftliche Ungeduld, nur Zeichen der Schwäche unserer Zeit, und der Beweis, daß aus solchen Strebungen der wahre Friede und die wahre Ruhe des Geistes nicht kommen kann; woraus zugleich noch dieß hervorgeht, daß eine so beschaffene, industrielle und merkantilische

Entwicklung nicht im Stande ist, die Welt glücklich zu machen, ja daß die Zustände, in welche sie uns versetzt, bald anfangen müssen, drückend und unerträglich zu sein, weil sie einen Zwang und eine Despotie mit sich führen, die Geist, Gemüth und Willen gleich sehr beengen, und eine Schwüle um sich verbreiten, in der die edelsten Keime ersticken und die herrlichsten Kräfte ersterben. So kommt durch Verkehrung der wahren Verhältnisse Noth und Qual aus dem, von welchem man das Gegentheil erwartet hatte. In blühenden und reichen Ländern hat der ärmere Mensch, durch die materiellen Bewegungen um ihn gedrungen, nur die harte Wahl, entweder sich lebenslänglich in ein Arbeitshaus einsperren zu lassen, um auf alles gemüthliche Leben verzichtend, und selbst die religiöse Gemeinschaft entbehrend, leblose Maschinen zu treiben, oder zu verhungern. Und selbst diejenigen, die Herren solcher Maschinen sind, müssen ihre Tage in ewiger Furcht und Angst dahin bringen, es möchte ein Tag kommen, an dem es sich zeigen würde, sie seien außer Stand gesetzt, die große Concurrenz mit Andern auszuhalten, womit sich für sie die unabwendbare Nothwendigkeit einstellen würde, durch das entsetzliche Rad der furchtbaren industriellen Zeitmaschine zermalmt zu werden. Denn wer in dieser Beziehung und mit derselben nicht rastlos vorwärts zu gehen vermag, der geht elendiglich unter.

Wir dürfen daher keinen Anstand nehmen, die Industrie der Zeit mit Rücksicht auf diese Erscheinungen und die dadurch hervorgerufenen sorgen-, angst- und qualvollen Zustände eine Fieberkrankheit zu nennen, die in ihren Zerstörungen und Verwüstungen so lange andauern wird, bis das wahre, ewige Verhältniß und die übersinnliche, göttliche Ordnung erkannt und von Allen verehrt sein wird.

Wenn wir es daher einerseits nur loben können, daß die Gewerbe, der Handel und die Industrie, in ihrem weitesten Umfange genommen, gedeihen und fortschreiten, daß das Nützliche in jeder Gestalt erkannt und erstrebt, im Ganzen aber ein tüchtiges und zugleich heiteres Dasein und Leben herbeigeführt

werde; so ist es uns andererseits doch nur dann möglich, solchen Strebungen unsern Beifall zu geben, wenn sie auf den Grundpfeilern der Religiosität und Humanität ruhen, diese somit der unbewegte Beweger sind, von dem ihre eigene Bewegung ausgeht und in dem sie zur Ruhe kommen, wie es auch nur tiefe Religiosität und wahre Humanität sind, auf welche ein tüchtiges, freundliches, heiteres und gemüthliches Dasein und Leben gebaut werden kann.

Von diesem Standpunkte aus wird sich nicht der heut zu Tage so beliebte Grundsatz geltend machen lassen, was neu ist, ist gut, sondern man wird das Neue nach höhern Principien zu beurtheilen und zu richten wissen. Auch wird bei dem hastigen Streben und dem unruhvollen Ringen nach dem Neuen nur zu sehr ein tiefer Zug der menschlichen Natur übersehen, der Zug, im Alten zu verharren, so lange es gut, und ein wirklich Besseres noch nicht gefunden ist. Denn das wirklich Bessere muß sich als solches durch eine geraume Zeit hindurch erst erprobt haben, ehe man das alte Gute, welches die Probe durch viele Jahre und Jahrhunderte ausgehalten hat, aus vernünftigen Gründen verlassen kann. Nur zu oft ist unnatürlich und schlecht, was neu ist; ist aber das Alte spurlos vertilgt, und das Neue nicht zu brauchen, oder nur so zu benutzen, daß tausend andere Dinge, Verhältnisse und Beziehungen daneben leiden oder gar zu Grunde gehen; so ist das Heil aus dem Neuen wahrlich nicht groß, wohl aber viel größer das Verderben, das es der Zeit und den Menschen in ihr bringt.

Darum gilt es, wie überhaupt, so in der Gegenwart ganz besonders, den Sinn rein, ruhig und gleich sich zu erhalten, den Geist mit trügerischen Bildern von Glück, Bildung und Fortschritt sich nicht verdüstern zu lassen, und den graden Verstand zum richtigen Urtheil stets bereit zu haben. Insbesondere aber gilt es, bei dem sinnlichen Nutzen allein nicht stehen zu bleiben, und ihn zum höchsten Gedanken des Lebens zu erheben; denn solcher Gedanke ist selbst schon wieder das Zeichen einer Krankheit

des Geistes, freilich jener Krankheit, an welcher gerade unsere Zeit so schwer darnieder liegt.

Denn blicken wir nur etwas tiefer in das Leben und Treiben der Industriellen, leider aber auch in das Leben so Vieler von denen, die sich überhaupt, sei es durch Kunst und Wissenschaft, oder äußere ehrenvolle Stellung den Gebildeten zuzählen; so werden wir finden, daß es das sinnlich Nützliche, oder besser, das zur Sinnlichkeit Nützliche ist, dem gedient wird, und daß man das Unsinnliche braucht, um das Sinnliche zu verfeinern, zu verschönern, oder auch, um es noch etwas schamhaft zu verhüllen. Allein das Sinnliche, noch so verfeinert und verhüllt, bleibt immer sinnlich, und nie wird es Uebersinnliches; das Fleisch bleibt immer Fleisch, und nie wird es Geist. Nicht das Uebersinnliche bildet mehr die Grundlage des Lebens, sondern das Sinnliche; jenes ist in die Ferne gerückt, und man erinnert sich seiner nur, wenn man Abwechselung will in Empfindeleien, oder wenn das Göttliche, das sich nie ganz unterdrücken lassen will, bisweilen in der Form heiliger Ahnung durch die Seele zieht, welche es zwar zu seinem geheiligten Tempel als zu seiner bleibenden Wohnung einweihen möchte. Zwar wird viel gesprochen von einem solchen geheiligten Tempel, welcher eben die Seele des Menschen sein soll; aber man hört davon doch nur dann sprechen, wenn man sich rechtfertigen will, die christlichen Tempel, zur Ehre Gottes und seines Sohnes gebaut, treulos verlassen zu haben. Denn sonst wohnt in jenen Seelen das Ewige so wenig als in den Häusern, die, wie die Seele selbst, nicht mit den Zeichen des Heiligen, sondern mit allen Insignien des Irrdischen ausgeschmückt sind, wie dazu die mannigfaltigen Künste und ihre Produktionen auf dem Felde des Unsinnlichen Stoff und Beitrag reichlich gegeben haben.

Die verfeinerte Sinnlichkeit also ist der Haus- und Seelengötze, dem an der Stelle des wahren Gottes, wie er durch Christus offenbar geworden ist, Opfer gespendet und Weihrauch gestreut wird; das irdische Leben in seinen

vielseitigen, geselligen, industriellen, commerziellen und künstlichern Formen ist es, zu dem sich Alles, wie zum Gnadenthrone, hingezogen fühlt. Das Ewige aber wird verlassen, denn es ist für die Zeit nicht nützlich, und hat nicht einmal eine rechte handgreifliche Wirklichkeit in der Gegenwart.

Nachdem wir auf solche Weise den auf das Sinnliche gerichteten Geist der Zeit gerade von einer Hauptseite aus, und von jener, auf welcher die Meisten stehen, bezeichnet haben, wird es uns möglich sein, die übrigen ähnlichen und verwandten Gestalten schneller an unsern Blicken vorüber zu führen.

Das, was wir über den Zug der Zeit zum Sinnlichen hin gesagt haben, findet seine traurige Bestätigung in einem Streben, an dem in der Gegenwart leider nur zu Viele Antheil nehmen, und in welchem das sinnliche Princip zu seinem Culminationspunkte gekommen ist. Es ist dieß das eben so irreligiöse als unsittliche Bestreben, das Fleisch der Herrschaft des Geistes zu entziehen, es aus seiner bisherigen Gefangenschaft ritterlich zu befreien und in seiner ganzen Naivetät auf den durch das Christenthum ihm entrissenen Thron zu setzen, um ihm sofort als der allein wahren und legitimen Herrscherin ewige Treue und Gehorsam zu schwören.

Schon vor mehrern Jahrzehenden ward von Einem, der sich selbst nicht nannte, und den auch wir, obschon wir ihn kennen, ihm zur unverdienten Ehre, jetzt nicht nennen wollen, prophetisch eine künftige neue Welt verheißen, in der die leeren Schatten bisher vermeinter Tugend verdrängt, und die Menschen ganz andern Formeln zu huldigen genöthigt sein werden, als diejenigen sind, welche man (auf dem Standpunkte des Christenthums) gerne für alle Ewigkeit geltend machen möchte: und so drohend als verheißend fügt er hinzu: „diese Zeit wollen wir herbeiführen, thut Ihr indessen — dagegen, was Euch recht dünkt, und erlaubt, daß wir uns nicht darum kümmern.“

Dieses goldene Zeitalter wollte aber lange nicht erscheinen, obschon alles Ernstes versprochen war, daß es nach Kräften

herbeigeführt werden solle; darum macht sich in unserer Zeit eine junge lustige, aber unheilige Schaar auf, das zögernde herrliche Weltalter mit Gewalt in die Gegenwart hereinzuleiten, und eine neue Zeit, die Zeit des Fleisches, zu gründen und in ihr die ewige Seligkeit zu genießen, dem Himmel zum Trotze, den man für eine von diesem Leben abgesonderte Ewigkeit nicht mehr will, die nicht einmal ist; denn nur das ist, was in der unmittelbaren Gegenwart sich als wirklich erweist.

Mit dem kommenden neuen Leben muß sich aber auch eine entsprechende neue Lehre ausbilden, die ihr treues Bild und ihr angemessener Reflex ist, zugleich aber auch wieder die Aufgabe hat, die Constitution des neuen Reiches zu sein. Diese Lehre beginnt mit einer historischen Anschauung, in der sie sich der alten christlichen Lehre gegenüber begreift. Diese historische Selbstfixirung nun sowohl, als die innere, esoterische Lehre des neuen Systems ist in folgenden Haupt- und Grundsätzen ausgesprochen:

„Das Christenthum ist diejenige Religion, in deren ersten Dogmen eine Verdammniß alles Fleisches enthalten ist, und die dem Geiste nicht bloß eine Obermacht über das Fleisch zugesteht, sondern auch dieses abtödten will, um den Geist zu verherrlichen; jene Religion, durch deren unnatürliche Aufgabe ganz eigentlich die Sünde und die Hypokrisie in die Welt gekommen; jene Religion, die ebenfalls durch die Lehre von der Verwerflichkeit aller irdischen Güter, von der auferlegten Hundedemuth und Engelsgeduld, die erprobteste Stütze des Despotismus geworden. — Aber die Menschen haben jetzt das Wesen dieser Religion erkannt, sie lassen sich nicht mehr mit Anweisungen auf den Himmel abspeisen; sie wissen, daß auch die Materie ihr Gutes hat und nicht ganz des Teufels ist, und sie vindiciren sich jetzt die Genüsse der Erde, dieses schönen Gottesgartens, unseres unveräußerlichen Erbtheils. Eben weil wir alle Consequenzen jenes absoluten Spiritualismus des Christenthums jetzt so ganz begreifen, dürfen wir auch glauben, daß die christkatholische Weltansicht ihre Endschaft erreicht. Denn jede Zeit ist

eine Sphinx, die sich in den Abgrund stürzt, sobald man ihr Räthsel gelöst hat. Besonders athmen die Künstler schon lange wieder frei, seitdem ihnen der Alp des Christenthums von der Brust gewälzt ist; enthusiastisch stürzen sie in das Meer griechischer Heiterkeit, aus dessen Schaum ihnen wieder die Schönheitsgöttinnen entgegentauchen. — Die Menschheit lächelt jetzt mitleidig über jene aus dem Christenthum gebornen Jugendideale, die sie trotz aller Anstrengung nicht verwirklichen konnte, und sie wird männlich praktisch. Sie huldigt jetzt dem irdischen Nützlichkeitssystem, sie denkt ernsthaft an eine bürgerlich wohlhabende Einrichtung, an vernünftigen Haushalt, und an Bequemlichkeit für ein spätes Alter. Die nächste Aufgabe ist, gesund zu werden; denn wir fühlen uns noch sehr schwach in den Gliedern. Die heiligen Vampire des Mittelalters haben uns so viel Lebensblut ausgesogen. Und dann müssen der Materie noch große Sühnopfer geschlachtet werden, damit sie die alten Beleidigungen verzeihe. Es wäre sogar rathsam, wenn wir Festspiele anordneten, und der Materie noch mehr außerordentliche Entschädigungsehren erwiesen. Denn das Christenthum, unfähig die Materie zu vernichten, hat sie überall fletrirt, es hat die edelsten Genüsse herabgewürdigt, und die Sinne mußten heucheln und es entstand Lüge und Sünde. — Der nächste Zweck aller unserer neuen Institutionen ist solchermaßen die Rehabilitation der Materie, die Wiedereinsetzung derselben in ihre Würde, ihre moralische Anerkennung, ihre religiöse Heiligung, ihre Versöhnung mit dem Geiste. Purusa wird wieder vermählt mit Pakriti. Durch ihre gewaltsame Trennung, wie in der indischen Mythe so sinnreich dargestellt wird, entstand die große Weltzerrissenheit, das Uebel." — „Ach! hätte auch die Welt nie von Gott gewußt, sie würde glücklicher sein!" —

Nur eine andere Form der Sinnlichkeit und ihres Egoismus ist jene von Vielen beobachtete, und mit unwahren Theorieen unterstützte falsche Politik, die auf den Umsturz alles Bestehenden ausgeht, so ehrwürdig es auch sein mag, und so

sicher es auch die Spuren göttlichen Ursprungs und göttlicher Ordnung trägt. Sei sie aus verunglücktem Nachdenken hervorgegangen, aus verirrten Studien entstanden, oder habe sie ihren Sitz in dem verächtlichen Streben, nicht durch Arbeit des Geistes oder der Hände die Existenz und das Fortkommen in der Gesellschaft sich zu sichern, sondern alles Heil in der Umwälzung jener Verhältnisse zu suchen, unter welcher Existenz und Fortkommen durch jene doppelte Arbeit bedingt ist: das bleibt das laute Feldgeschrei, so wie das heimlich verheißende Geflüster der Ordnungsverkehrer, daß, wenn man nur wolle, von nun an die goldene Zeit der Freiheit und der Gleichheit ihren Anfang nehmen und die Menschen alle ohne Ausnahme beglücken sollte. Was hiebei im Hintergrunde als einziges und höchstes Motiv verborgen liegt, ist der Eigennutz, die Hoffnung, zur Herrschaft, zu Aemtern und Würden zu gelangen, oder bei entstandenen Trübungen Reichthümer sich zu erwerben, kurz: der Egoismus in allen möglichen Formen und Gestalten. Das ist das Sinnliche in der Form des Politischen; das Unsinnliche, womit es sich schmückt, sind die falschen Theorien von Recht und vom Bürgerthum. Was von einem so verderbten Geschlechte zu erwarten sei, hat die jüngst vergangene Zeit zur Genüge gelehrt, und eben so, daß jenes an sich unfähig sei und unwürdig, irgend ein Gutes zu schaffen. Mit dem Unheiligen verbindet es die Tücke, und wirkt in schnöder Feigheit so lange fort, bis es hofft, die Bande des Rechts und der Gefahr seien genugsam gelöst, und die heiligen Schranken gefallen, um sodann mit der ganzen innern Wuth hervorzubrechen, und ohne Schonung zu vertilgen, was von göttlicher Ordnung sich noch finden sollte im Leben.

Wie wenig aber solches Beginnen im Rathe der Vorsehung liege, und wie sehr das Schicksal von Oben dem Streben, die geheiligten Grundgesetze der Staaten in Nacht und Chaos aufzulösen, entgegen sei, das hat die jüngste Vergangenheit gleichfalls gelehrt, und die Gegenwart lehrt es fortwährend. Denn wie das Christenthum und die Kirche, so ruhet

auch das Herrscherthum auf einem ewigen Gedanken, und die ewigen Gedanken und die ewige Ordnung kann keine Zeit vertilgen. Denn wie sollte das Vergängliche Macht haben über das Unvergängliche, und wie sollte der schwache Mensch aufzulösen im Stande sein, was ursprünglich ist? —

Wir haben bisher gesehen, in welch verschiedenen Gestalten die eigennützige Sinnlichkeit in der Gegenwart hervortritt, und wie sie, um sich in jeder Weise geltend zu machen, des Unsinnlichen sich bedient, und zwar auf den Gebieten des Industriellen und Commerziellen, des Mathematischen und Mechanischen, des Aesthetischen, Rechtlichen und Geselligen.

Und nun entsteht die ernste Frage, wie und durch welche Mittel die Richtung der Zeit zum Sinnlichen hin so unterbrochen und abgelenkt werden könne, daß die unsichtbare Weltordnung, für welche der Sinn ohnehin immer mehr zu verschwinden scheint, wieder, wie die tiefere Grundlage, so das höhere Ziel des Lebens wird.

Derjenigen Wissenschaften, die sich mit dem Unsichtbaren und seiner ewigen Ordnung befassen, gibt es zwei: die Philosophie und insbesondere die Theologie. Es liegt in der Aufgabe von beiden, nicht blos für sich zu sein, und in strenger Absonderung dem Leben des Geschlechtes fremd nebenher zu gehen, oder gar gegenüber zu stehen, sondern energisch einzugreifen in dasselbe, und ihre höhern Prinzipien in ihnen geltend zu machen. Sehen wir aber darauf, wie beide in der unmittelbaren Gegenwart vielfach dieser Aufgabe entsprechen; so möchten sie in diesem Punkte gar wenig zu loben sein, indem sie sich, ohne Rücksicht auf die Zeit und auf das, was ihr vor Allem nothwendig ist, dem gegenwärtigen Leben, statt Einfluß auf dasselbe zu gewinnen, gänzlich entziehen, aber eben darum auch, ohne jenen Einfluß, unpraktisch werden.

Was zuerst die Philosophie angeht, so hat sie, seit in ihr der reine Idealismus übermächtig geworden ist, vom Leben mehr und mehr sich abgewendet, und in dieser Flucht vom Leben und von der Wirklichkeit ihr Heil in leeren Abstraktio-

nen und dürren Formeln, folglich im Negativen gesucht, welchem man sofort den Schein des Positiven und des Lebendigen zu verleihen, wenn schon vergebens, sich bemühte. In der neuesten Zeit ist es insbesondere der logische Begriff, mit dem, bei andern sonst lobenswürdigen und selbst großartigen Strebungen, doch manches Unwesen getrieben worden ist und fortwährend noch getrieben wird, indem er durch willkührliche Hypostasirung nicht nur als der volle und alleinwirkliche Weltinhalt genommen, sondern sogar zum absoluten Geiste, zu Gott, hinauf gesteigert wurde *). In dieser durchaus einseitigen, weil nur rein aprioriſchen Weltbetrachtung wurden alle anderen Quellen wahrer und lebendiger Erkenntniß entweder vornehm auf die Seite geschoben, oder, wenn man sich das Ansehen gab, sie zu benutzen, war es nur zum Scheine; und in der That, dieses Verfahren war nur consequent. Denn ist im logischen Begriffe alles Erkennen schon gegeben, und hat die Logik an sich schon die Bedeutung der Metaphysik; so ist es ein eben so undankbares als lästiges Geschäft, andere Quellen des Erkennens neben jener allein wahren noch zu Rathe zu ziehen. Nur zu sehr wurde man an Hamanns Worte erinnert, in welchen dieser von einer mordlügnerischen Philosophie spricht, welche die Natur aus dem Wege geräumt habe. Eben so wenig konnte, auf die Theologie hingesehen, auf diesem Gebiete jener positive Urquell des religiösen Erkennens, die göttliche Offenbarung, sich in ihrem Wesen und ihrer Bedeutung geltend machen; denn sie hatte dem menschlichen Geiste als solchem nichts mehr zu offenbaren. Der absolute Offenbarer ist nach diesem System der menschliche Geist, und er ist es so sehr, daß sogar Gott selbst sich durch ihn erst wahrhaft offenbar wird, was, bei der ganzen pantheistischen Anschau-

*) Den Beweis hiefür haben wir geliefert in unserer „Kritik der Vorlesungen Hegels über die Beweise vom Dasein Gottes", mitgetheilt in den Jahrbüchern für Theologie und christliche Philosophie, VI. Band 2. Heft. S. 251—359.

ung, in anderer Wendung wieder so ausgedrückt wird, daß Gott durch die Offenbarung an den Menschen eigentlich nur sich selbst sich — semet sibi, — und nicht dem Menschen offenbare; ja, daß das Gottesbewußtsein des Menschen nicht ein Bewußtsein des Menschen von Gott, sondern nur das Selbstbewußtsein Gottes im Menschen und durch diesen sei; — Sätze, durch welche Alles auf den Kopf gestellt, und bald der creatürliche Geist zu Gott, und bald Gott zum creatürlichen Geiste gemacht wird. Alle Offenbarung aber, dort wie hier, und hier wie dort, ist nur die Selbstentfaltung und Selbstexplikation des logischen Begriffes.

Wenn die solche Wege einschlagende Philosophie von dem Leben sich immer mehr und mehr entfernt hat, und in demselben Grade, in welchem es geschehen, auch unpraktisch geworden ist; so ist dieß von der heutigen Theologie in mancher Hinsicht nicht weniger zu behaupten. Denn seit Semler hat sich bei einem großen Theile der Theologen das Streben geltend gemacht, das lebendige Factum der göttlichen Offenbarung, welches Factum zugleich das Prinzip der göttlichen Bildung unseres Geschlechtes in sich enthält, in leere Begriffe aufzulösen. Wenn daher die Philosophie Alles aus leeren Begriffen ableitet, und aus dergleichen Begriffen das Leben construirt, welches Leben freilich nach diesem Ursprunge ein höchst unlebendiges ist und bleibt; so löst die Theologie der Zeit selbst das lebendigste Leben in leere Begriffe auf, um jener als dienstbare Magd in die Hände zu arbeiten. Noch vor nicht langer Zeit hat es ein Theologe unternommen, den höchsten, lebensvollsten Inhalt der göttlichen Offenbarung auf gewisse wenige Ideen, die zudem noch leer genug waren, zurückzuführen, um sofort für das Göttliche einen recht engen und kleinen Maaßstab zu haben; allein dieses Streben ist sogar in der Gegenwart von dem andern übertroffen worden, selbst das Leben Christi sofort nicht mehr als etwas wirklich Historisches, sondern nur als eine gewisse Idee gelten zu lassen! Vorbereitungen hiezu waren lange vorhanden; allein das Meisterwerk ist erst in der neuesten

Zeit ausgeführt worden, nachdem zuvor, und zwar auf ziemlich unschuldige Weise, von der Aesthetik der Gedanke dazu gegeben war. Es ist nämlich Solger, der in seinen Vorlesungen über Aesthetik *), unter der Rubrik vom göttlich Schönen folgende Gedanken ausgesprochen hat. „Auch das göttlich Schöne kann nur als Symbol, oder als Allegorie erkannt werden. Wir müssen es in seiner Wirklichkeit auffassen; diese aber kann nur gedacht werden 1) als das Moment, worin sich die Beziehungen erschöpfen (symbolisch); 2) als Entwicklung der Idee selbst (allegorisch). In so fern hier das Göttliche selbst der Stoff der Kunst ist, erscheinen Symbol und Allegorie nur als Offenbarung der göttlichen Idee. Daher kommt in die Kunst eine hohe Wahrheit, wodurch sie national und lebendig wird. Was aber hier die Idee leistet, leistet bei dem Irdischen die wirkliche Existenz. Es liegt in dem Verhältniß des Schönen selbst als Symbol und Allegorie ein Kern des Lebens, welcher sich einmal als Göttliches, das andermal als Irdisches zeigt. — Das Göttliche ist übrigens nur, in so fern es in der Kunst vorkommt, nothwendig Symbol oder Allegorie; außerdem hat es einen anderen, selbstständigen Charakter. Diese beide Gesichtspunkte sind: der mythische und der mystische. Beide unterscheiden sich, wie in der Kunst überhaupt Symbol und Allegorie. Die mythische Offenbarung des Göttlichen ist dessen unmittelbare Gegenwart in der Wirklichkeit, als eines Handelnden, sich Entwickelnden. So müssen wir uns die Gottheit denken, nicht blos zur Erleichterung oder Hülfe für unsere schwachen Fähigkeiten, sondern vermöge einer inneren Nothwendigkeit in der Idee des Göttlichen selbst. Die Gottheit wird von uns erkannt als ein Wesen, das handelnd, gegenwärtig, wirklich ist. — Es ist aber darum kein besonderes, zufälliges, sondern das Wesen überhaupt; daher muß sich die Idee in dem Handeln vollständig ausdrücken. Es würde ein

*) K. W. F. Solgers Vorlesungen über Aesthetik, herausgegeben von K. W. L. Heyse, Leipzig 1829.

besonderes und zufälliges Individuum sein, wenn wir nicht zugleich erkennten, daß es das Wesentliche unseres Innern selbst sei, und daß alle Wirklichkeit in diesem Wesen verschwindet und untergeht. Diese zweite Ansicht ist die mystische. — Alle vereinigenden Beziehungen des Symbols mit dem Göttlichen sind allegorisch. So Nemesis, Eris, die Freundschaft, die Hoffnung, ganz allegorische Wesen, welche die Bestimmung des Symbols nur in ganz besonderer Beziehung ausdrücken. So stellen hinwiederum wirkliche Wesen das Göttliche in einzelnen Beziehungen dar. Daher erscheinen manche Heroen als besondere Aeußerungen von Gottheiten. Dieß ist die Allegorie der andern Seite, wo das gegebene Individuum auf den allgemeinen Begriff gedeutet wird. — Auf dem Standpunkte der Individualität ist das mystische und allegorische Prinzip überwiegend. Da, wo das individuelle Bewußtsein der Mittelpunkt ist, muß es erkannt werden, als das Wesen des Bewußtseins überhaupt umfassend. Dies wäre nicht möglich, da das individuelle Bewußtsein ein gegebenes, besonderes ist, wäre es nicht fähig, durch Zerlegung der Idee das inwohnende Göttliche in die Wirklichkeit zu versetzen, sich selbst zu erkennen als ein Resultat göttlicher Kräfte, die in der Wirklichkeit in Beziehungen aufgelöst erscheinen müssen. Hierauf beruht das Allegorische. Die Idee wird in ihren Gegensätzen zerlegt und diese auf einander bezogen. So löst sich das Mystische in Allegorie auf. In dem Mythischen ist die Idee selbst Besonderheit; in der Mystik ist es die reine Allgemeinheit, die sich in einem besondern Momente der Wirklichkeit als allgemeine offenbart. Es entsteht Identität des Ewigen mit der unmittelbaren Wirklichkeit, die aber ohne Beziehungen nicht erkannt werden kann. Mit der Allegorie ist eine Spaltung zwischen Allgemeinem und Besonderem verbunden, aber zugleich die vollkommenste Einheit der Idee und der Wirklichkeit, was im Symbol umgekehrt ist. Die Allegorie ist eine Entfaltung des Mystischen. Ist sie das nicht, so wird sie bloße Verstandesvergleichung ohne künstlerische Bedeutung. Wir können das Gesagte auf die christliche Re-

ligion anwenden, in so fern sie Gegenstände für die Kunst darbietet. Der Mittelpunkt aller künstlerischen Darstellung ist hier der Moment, wo sich das Mystische in Allegorie entfaltet, wo die Idee als ganz in der Wirklichkeit erscheinend aufgefaßt wird, so das daraus die zweifache Beziehung hervorgehen kann. Dieses Moment macht die Person und das Leben des Heilandes aus, worin sich die göttliche Idee mit der Wirklichkeit ganz verschmelzt. Daher hat Christus in seinem ganzen Leben und Leiden nicht blos den Charakter eines göttlichen Wesens, sondern eine beständige allegorische Beziehung auf die Gegensätze, so daß er in jedem Momente etwas bedeutet. Am auffallendsten zeigt sich dies in den äußersten Enden seines Lebens: der Geburt, wo das wirklich erscheinende Kind auf eine göttliche Idee zu beziehen ist, und dem Leiden, wo die Rückkehr der Wirklichkeit in die Idee stattfindet, die auf die ganze Menschheit und deren Schicksal zurückdeutet. Was zwischen beiden Enden in der Mitte liegt, wird ganz historisch aufgefaßt werden müssen. In jedem von beiden Prinzipien erzeugt sich das entgegengesetzte immer mit; wie im Symbol die Allegorie, so in der Allegorie das Symbol. Das Dasein des Heilandes ist etwas Symbolisches, worin aber schlechterdings das Mystische sein muß. Auch die vollendete Besonderheit muß daher erkannt werden als Etwas, was auf eine Idee zu beziehen ist. Daher hat Christus nicht den allgemeinen symbolischen Typus, wie die alten Gottheiten, sondern eine weit mehr historische Gestaltung, weil sein wirkliches Leben immer noch als Allegorie auf das Allgemeine bezogen werden muß*)."

Wenn der Kunstverständige, wie wir oben aus seinen eigenen Worten abgenommen haben, die Ueberzeugung ausspricht, das Göttliche sei nur, in so fern es in der Kunst vorkomme, nothwendig Symbol oder Allegorie, denn außerdem habe es einen andern, selbstständigen Charakter; so hat jetzt umgekehrt der mythische Theologe, nachdem er von den Philosophen Allmosen empfan-

*) Solgers Aesthetik S. 136—145.

gen, jenen selbstständigen Charakter des Göttlichen und die historische Gestaltung desselben, welche selbst die Aesthetik aus innerem ehrfurchtsvollem Drange als unantastbar hingestellt, ohne alle Scheu vernichtet, damit aber die ganze Grundlage der Theologie schamlos zerstört, wenn sich nur das Göttliche vom Menschen zerstören ließe in seiner Wahrheit und Ewigkeit. So wenig aber das Letztere der Fall ist, so gewiß muß umgekehrt gesagt werden, daß ein solcher Theologe, statt die ursprüngliche Grundlage der Theologie aufzuheben, nur sich selbst aufhebt in seinem wahrhaft theologischen Charakter, durch welche Selbstentwürdigung er sich zugleich, wie wir gesehen haben, auf seinem eigenen Boden weit unter jenen Philosophen und Aesthetiker stellt, der auf seinem Standpunkt noch fähig genug ist, das Göttliche in seinem selbstständigen Charakter und in seiner wirklichen historischen Offenbarung und Gestaltung zu erkennen und zu verehren. Der mythische Theolog gehört somit zu der Schaar jener, welchen nach der Anweisung des Apostels eingeschärft werden soll, daß sie nicht afterlehren, noch sich mit Mythen abgeben, die mehr Streitfragen, als die göttliche Anstalt im Glauben fördern *).

So ist daher, wie die rein aprioristische Philosophie unserer Zeit, auch die mythische Theologie, die übrigens nur ein bestimmtes Moment der rationalistischen ist, nicht im Stande, dem Hauptgebrechen der Zeit zu Hülfe zu kommen; denn statt das wahre, göttliche Leben zu lehren, zieht sie von diesem Leben zurück, indem sie zugleich die tiefsten Prinzipien desselben zu erschüttern sich bemüht, jene Thaten der göttlichen Offenbarung nämlich, die als wahrhaft historische Fakta die Grundlagen aller geistigen Bildung des Geschlechtes, die Seele aller wahren Religion und aller tiefern Philosophie, damit aber auch den Anfang und das lebendige Prinzip der Weltgeschichte enthalten.

Es ist somit nothwendig, hier wie dort zu den wahren Quellen der göttlichen Wahrheit und Weisheit wieder zurück-

*) 1. Tim. 1, 3. 4.

zukehren, um das Leben, wie es einerseits in seinem ewigen Ursprunge erkannt wird, so andererseits seinem wahren göttlichen Ziele zuzuführen, und daher sowohl das Sinnliche als das Unsinnliche dem Uebersinnlichen zu unterwerfen und dienend zu machen.

Darin liegt aber auch, daß wir jedes Organ, das sich auf dem Gebiete der Wissenschaft für ein solches zeitgemäße Streben im Großen und im Kleinen darbietet, nur mit inniger, dankbarer Freude begrüßen können, und daß wir uns der Theilnahme und Mitwirkung nicht kalt entziehen dürfen, wenn wir uns selbst nicht in die Reihe derer stellen wollen, die dem Leben des Geistes entfremdet sind.

Als ein solches Organ erkennt sich gegenwärtige Zeitschrift. Wir erachten es im Interesse der Sache, über dieses neu auftretende wissenschaftliche Organ, und zwar nach der Weise, wie es sich selbst angekündigt hat, und nach dem, was wir überhaupt von ihm erwarten dürfen, uns im Folgenden noch auszusprechen.

Diese Zeitschrift kündet sich an als Organ für Philosophie und spekulative Theologie, für jene beiden Wissenschaften, von welchen wir oben gesehen haben, daß sie zwar nach ihrer Stellung dem Leben seine höhere göttliche Richtung wieder geben sollten, daß sie aber in der unmittelbaren Gegenwart, statt ihren Beruf zu erfüllen, das Leben gerade in seinen edelsten Kräften und göttlichsten Beziehungen selbst zerstören, indem sie seine ursprünglichsten, wahrsten und tiefsten Grundlagen vernichten, jene Grundlagen nämlich, die von und durch Gott sind. Es fragt sich daher, welchen Zweck sich die gegenwärtige Zeitschrift im Besondern setze. Laut der Selbstanzeige ist es der doppelte:

„Die Interessen christlicher Spekulation rein und lauter zu vertreten, sie selbst wissenschaftlich weiter und tiefer auszubilden, und auch nach Richtungen, die bisher ihrem Kreise ferner lagen, namentlich auf Naturphilosophie und Anthropologie, hinauszuwenden;“ und:

„Die tiefgreifenden Fragen der Dogmatik und praktischen Theologie, welche jetzt beide Kirchen bewegen und alte Gegensätze wieder hervorzurufen scheinen, auf philosophischen Boden zu ziehen, und hier, in spekulativer Durchbildung, sie ihrer Lösung oder gegenseitigen Anerkenntniß entgegenzuführen.“

Die Interessen also, die hier rein und lauter vertreten werden sollen, sind die der christlichen Spekulation. Damit ist zum Voraus ausgesprochen, daß die Grundlage derjenigen Philosophie, die sich hier geltend machen will, das Christenthum mit seinen Grundanschauungen sei, von welchen das höhere Bewußtsein der Menschheit seit achtzehnhundert Jahren durchdrungen, oder durch welche es seit dieser Zeit ein höheres geworden ist. Und mit dieser Ueberzeugung ist die andere verwachsen, oder nur eine Folge aus ihr, daß es einen höhern Zusammenhang gebe zwischen der christlichen Theologie und den verschiedenen Wissenschaften, wenn nur diesen selbst wirkliche Ideen und Prinzipien zu Grunde liegen. Denn allem wahrhaft Geistigen ist das Christenthum innerlich verwandt, und jedem Geiste kommt es auf den verschiedenen Gebieten mit seinem höhern und göttlichen Geiste zu Hülfe; wenigstens ist dieß der Fall gerade bei den tiefsten und höchsten Beziehungen des Lebens, und zwar sowohl wenn nach dem letzten Ursprunge als nach dem höchsten Zwecke desselben gefragt wird. Wir können daher, um an Früheres anzuknüpfen, sagen, es ist das Christenthum, durch welche im Erkennen und Leben das Sinnliche und das Unsinnliche in ihr wahres Verhältniß zum Uebersinnlichen kommen; und darin eben erkennen wir so recht jenen Welt-überwindenden Sieg des christlichen Glaubens, von welchem der Apostel Johannes gesprochen hat *). Das Christenthum ist die Herrschaft des Geistes.

Nach einer andern, von uns gleichfalls aus der Anzeige dieser Zeitschrift mitgetheilten Bemerkung, soll in den Ver-

*) Joh. 5, 4. 5.

handlungen ganz besonders Rücksicht genommen werden auf Naturphilosophie und Anthropologie. Damit ist nahe gelegt, daß die Natur im Großen und die menschliche Natur im Besondern in ihre Rechte wieder eingesetzt werden sollen; die Natur soll wieder die wirkliche, lebendige sein, nicht diejenige, welche uns in der Abstraktion des leeren Begriffs als eine gemißhandelte und ihres Reichthums beraubte erschienen ist; eben so soll sie als diejenige vor uns auftreten, die nicht selbst Gott, sondern die durch Gott ist, und zwar durch unmittelbare Schöpfung aus dem Nichts. Die auf christlichem Boden stehende Naturphilosophie wird also nach ihren innern Prinzipien eine Weltschöpfung durch den freien und persönlichen Gott lehren, und diese Grundwahrheit durch das Ganze und Einzelne durchführen. Nach denselben Prinzipien wird diese Philosophie lehren, daß Gott die Welt fortwährend erhalte, und mit der Lehre von der Welterhaltung wird sich verbinden die Lehre von der Weltregierung, nach derselben Grundanschauung, nach welcher Gott der freie und persönliche, über der Welt stehende ist, welche Grundanschauung mit den ihr innerlich verwandten oder aus ihr nur hervorgegangenen Anschauungen zum System der göttlichen Persönlichkeit sich gestaltet, zu jenem Systeme somit, nach welchem, wie man sich, um von falschen Grundbestimmungen sich zu entfernen, ausdrückt, die Persönlichkeit Gottes das Prinzip der Welt und der Wissenschaft ist, wie es zwar im Christenthume nie anders erkannt worden ist, wie aber die Philosophie erst in der neuesten Zeit dahin nach langen Verirrungen wieder eingelenkt hat.

Was uns aber ganz besonders nahe liegt, ist die Anthropologie. Denn da die Erlösung und Verherrlichung, welche das Christenthum in der Welt bewirkt, vorzugsweise in und an der menschlichen Natur vorgeht, so wird sich das Christenthum zeigen müssen in der innern Angemessenheit zu der menschlichen Natur, so wie die menschliche Natur

in der innern Angemessenheit zum Christenthume; oder mit andern Worten: die innere Wahrheit der christlichen Offenbarung zeigt sich in dem wesentlichen Verhältnisse des Christenthums zur menschlichen Natur und den wirklichen Zuständen derselben. Es ist folglich das menschliche Selbstbewußtsein mit seinem vollen Inhalte und nach all seinen Seiten und Richtungen, worin sich die christliche Religion selbst das Zeugniß ihrer Wahrheit gibt. Und was im Bewußtsein eines Jeden, sobald es sich nur selbst versteht, und somit wahres Bewußtsein ist, im Besondern geschieht, das geschieht im Bewußtsein des Geschlechtes im Großen; die Geschichte dieses letztern Bewußtseins ist die Weltgeschichte.

Es ist nur diese innere Beziehung der göttlichen Wahrheit zur menschlichen Natur und zum Leben, die Christus im Auge hatte, wenn er sagte: Wenn Jemand den Willen dessen, der mich gesandt hat, befolgen will, der wird aus der Lehre selbst erkennen, ob sie von Gott sei, oder ob ich aus mir selbst rede *). Und dasselbe meint Johannes in den Worten: Wer an den Sohn Gottes glaubt, der hat das Zeugniß Gottes in sich selber; es beruhet auf diesem Zeugnisse, daß Gott uns ewiges Leben gegeben, und daß dieses Leben in seinem Sohne ist, wer den Sohn hat, der hat dies Leben **).

So wird die eigene Natur zu einer Offenbarung, in der uns die christliche Offenbarung zugleich offenbar wird; und es zeigt sich auch hier, wie die mittelbare und die unmittelbare Offenbarung Gottes überall in einander greifen, sich gegenseitig erklären und bewahrheiten. Die wahre Wissenschaft wird daher dahin streben, die Harmonie beider Offenbarungen, der durch die Natur und der durch außerordentliche göttliche Thätigkeiten, zu erweisen; und wie bisher eine oberflächliche Kenntniß der Natur, des Geistes und der Geschichte den Unglauben befördert und unterstützt hat, so wird fortan ein tieferes Eindringen in diese

*) Joh. 7, 17.
**) Joh. 5, 10—12.

wichtigen Gegenstände auch jene tiefere Einheit und innere Harmonie aufzeigen, die zwischen den beiden großen Offenbarungen Statt findet. In der Einheit der göttlichen Werke werden wir die Einheit des Urhebers erkennen, und, bei ihm angekommen, werden sich die Geheimnisse der Natur und des Geistes, so wie die Räthsel des Lebens und der Geschichte in göttliche Klarheit auflösen. Alles wird zur Offenbarung Gottes und zur Offenbarung seiner Rathschlüsse, die vor der Zeit und vor der Schöpfung gefaßt waren, und die sich in ihrem ganzen vollen Umfange erfüllen in der Ewigkeit; aber diese Erfüllung wird auch unsere eigene sein.

Was daher die Wissenschaft, um zu einem wahren und lebendigen Erkennen zu gelangen, anzustreben hat, ist einerseits ein tieferes Erfassen der Natur, des Geistes und der Geschichte; andererseits aber ein festes Beharren bei der Wahrheit der außerordentlichen Offenbarung Gottes und ein unausgesetztes freudiges Ergründen derselben nach all ihren Verhältnissen und Beziehungen, welche Beziehungen die tiefsten und höchsten zwischen Gott, Geist und Natur sind.

Und darin erkennen wir die wahre Aufgabe der Philosophie und der spekulativen Theologie, die in gegenwärtiger Zeitschrift gelöst werden soll.

Noch auf etwas Anderes müssen wir, ehe wir schließen, unsere Aufmerksamkeit richten.

Nach der Ankündigung nehmen an ihr Denker und Theologen beider Confessionen Antheil, und es ist der gemeinsame Zweck, die tiefgreifenden Fragen der Dogmatik und der praktischen Theologie, welche jetzt beide Kirchen bewegen, und alte Gegensätze wieder hervorzurufen scheinen, auf philosophischen Boden zu ziehen und hier ihrer Lösung oder gegenseitigen Anerkenntniß entgegenzuführen. Man sieht, es ist nicht der Krieg, der herbeigeführt werden soll, sondern der Friede, aber der Friede, wie er nicht ist durch oberflächliches Ignoriren der vorhandenen Gegensätze, sondern durch wissenschaftliche Versöhnung derselben, bei welcher jeder Theil mit seiner Stelle

auch sein Recht einnimmt. Dadurch, daß theologische Fragen auf den Boden der Philosophie hinübergezogen werden, hören sie nicht auf, theologisch zu sein, und eben so wenig verliert das theologische Moment seine Grundlage und sein Prinzip. Dieß würde nur bei einer Philosophie der Fall sein können, die sich in lauter unbewiesenen, leeren Voraussetzungen verläuft, und die das, in was sie entweder aus Mangel an geistiger Kraft nicht eindringen kann, oder aus leerem Hochmuth nicht eindringen will, vorweg verwirft, von welcher Verwerfung die neuere und neueste Zeit viele Beispiele in allerlei Formen gegeben hat. Gegen eine solche unwissenschaftliche Verwerfung wird sich die tiefere Philosophie nicht nur zu verwahren wissen, sondern sie wird auch, offen und edel, da, wo sie sich durch innere und äußere Gründe bewogen fühlen muß, die höhere Wahrheit der Offenbarung Gottes anerkennen und verehren, und den Geist des Christenthums freudig neue Siege feiern lassen. Einem solchen Unternehmen könnte daher nur derjenige abhold sein, dem bange ist für die christliche Wahrheit selbst, die er in ihrer umfassenden Macht noch nicht erkannt hat, und der noch nicht aus jenen Erfahrungen, die das eigene Bewußtsein und das Bewußtsein der Menschheit gemacht hat, es weiß, daß das Christenthum die Herrschaft des Geistes und der Wahrheit in allen Formen ist.

Wenn aber, um auf das Confessionelle noch einmal zurückzukommen, die Ankündigung von einem Versuche spricht, die Gegensätze der Parteien und geschiedenen Bekenntnisse zum Bedeutungslosen einschwinden zu lassen, so ist dieß bei der durchaus rechtlichen, geraden und offeneren Gesinnung des hochachtbaren Herausgebers, der zudem weit entfernt ist, einem oberflächlichen Indifferentismus das Wort zu gönnen, nur von der Zukunft zu verstehen, und liegt ganz im Begriffe des Friedens selbst, der als wahrer und wirklicher Friede keine feindlichen Gegensätze neben einander bestehen lassen kann.

Entspricht dem ernsten und redlichen Willen das Werk, dann haben wir von dem gegenwärtigen so wie von jedem ähn-

lichen Unternehmen nur Gutes zu erwarten. Denn das Verhältniß, das hier sich geltend machen will, ist das Verhältniß der Wahrheit zum Leben; das rechte Leben ist überall aus der Wahrheit, denn es ist nur die lebendige Wahrheit selbst. Bei der Wahrheit also müssen wir anfangen, und sie allererst in ihren Selbstoffenbarungen ergründen, ehe wir auf sie das wahre Leben zu gründen im Stande sind; die göttlichen Ursprünge sind zu erforschen, die Allem das Dasein gegeben haben; die göttlichen Prinzipien, nach welchen Alles sich bildet und entwickelt; die göttlichen Zwecke, die von allen Creaturen zu erreichen sind, und deren Summe der Eine göttliche Weltzweck ist.

So Alles in der göttlichen Ordnung begreifend und unter sie stellend, wird die Wissenschaft durch alle Verhältnisse des Lebens erregend, stärkend, belebend und versöhnend hindurchgreifen; sie wird die großen Widersprüche aufheben, und die schmerzlichen Dissonanzen der Zeit in Harmonie auflösen. Und diese Harmonie wird die göttliche Einheit des Lebens, diese aber der himmlische Friede des Christenthums sein.

Ist die rechte Ordnung, welche die göttliche ist, in das Leben eingedrungen, dann erweist sie ihre schöpferische Kraft in allen Kreisen desselben. Nicht blos wird sie sichtbar in dem durchaus religiösen Sinne der christlichen Familie, sondern auch in der geistigen Veredlung, die in dem ganzen Hauswesen und in der ganzen Haushaltungskunst sichtbar wird. Hier ist nicht blos der Ansatz zum Reiche Gottes, sondern das Reich Gottes selbst in seiner lebendigen Wirklichkeit. Jede Familie bildet eine sittliche Einheit, in der sich in frommer Kraft die Ordnung des göttlichen Reiches offenbart, indem durch die Macht des christlichen Geistes nach allen Verhältnissen das Sinnliche und Unsinnliche dem Uebersinnlichen unterworfen und dienstbar gemacht wird. Die erweiterte Familie ist der Staat, in welchem, nur in größerm Umfange, jenes veredelte und dem göttlichen Zuge folgende Leben sich wiederholt. Bei der sich geltend machenden Wahrheit wird es den falschen Doktri-

nen der Zeit über Staat und Staatswohl nicht möglich sein, in das wirkliche Leben selbst verletzend, wie sie wollen, einzugreifen; auch hier ist das göttliche Reich mit seiner ewigen Ordnung die allein wahre Norm, die allen irdischen Reichen zu Grunde liegt; auch hier ruhet das Sichtbare auf dem Unsichtbaren, das sichtbare Reich somit auf dem unsichtbaren. Denn das Christenthum lehret, daß Gott der Vater sei, von welchem die ganze Familie im Himmel und auf Erden den Namen führe *). Das Vaterverhältniß ist darum auch das Grundverhältniß der Staaten; deßwegen nennen wir die Regenten Väter. Wer an diesem Grundverhältnisse rüttelt, der rüttelt an dem Wohle der Menschheit, ein wahres Wort hat daher der gesprochen, der gesagt hat, das Grab der Könige würde das Grab der Welt sein. Was gegen die göttliche Ordnung ist, kann im Grimme nur zerstören, und sich mit. Aber zu jenem Frevel wird es nicht kommen, und noch weniger könnte ein so unnatürlicher Zustand Dauer haben; denn was ursprünglich und ewig ist, vermag nicht aufgelöst zu werden in seinem Wesen.

So ist der wahre Quell des Lebens überall und immer das Göttliche in demselben, und dieser göttliche Quell ist auch das innere Prinzip und der ewig schöpferische Geist einer freudig fortschreitenden, überall sich erfüllenden, trostreichen Geschichte, einer Geschichte, die auf der göttlichen That der Erlösung ruhet, die überall Versöhnung offenbaret, und deren fortschreitende Versöhnung die fortschreitende Entwicklung ist; einer Geschichte endlich, deren Zukunft lebendig schon in die Gegenwart hereingreift, weil die Gegenwart, in dem göttlichen Prinzip ruhend, mit diesem göttlichen Prinzip auch die Quelle und die Kraft der künftigen allgemeinen Verklärung in ihrem Schooße trägt.

*) Epheſ. 3. 15.

Die drei Grundfragen der gegenwärtigen Philosophie.

Mit Bezug auf die Schrift:

Die Philosophie unserer Zeit. Zur Apologie und Erläuterung des Hegelschen Systemes. Von Dr. Julius Schaller. Leipzig, Hinrichs. 1837. gr. 8.

Von

C. H. Weiße.

Erster Artikel.

Das Werk, welches uns zu dieser Abhandlung den Anlaß giebt, enthält einen Versuch, von dem Standpunkte des Hegel'schen Systemes aus die Gesammtheit der Einwürfe, die gegen dieses System wissenschaflich erhoben worden sind, zu widerlegen. Es erweckt ein günstiges Vorurtheil für den Verf., daß er sich zum Behufe solcher Widerlegung nur Schriften von wirklich wissenschaftlichem Charakter, meist von größerm Umfange und eigenthümlichem Gehalte, ausgesucht hat. Bisher war das Verfahren eines Theils der Hegelschen Schüler vielmehr dieses, sich unter den Entgegnungen gerade die am wenigsten wissenschaftlichen, am meisten das Gepräge der Unkenntniß und Leidenschaftlichkeit tragenden herauszunehmen, und diesen in den umständlichsten Recensionen, ja in eigenen Schriften zu begegnen, die ernsten und wissenschaftlichen Gegner aber so lange als möglich zu ignoriren, dann aber mit Schmähreden und

Verläumdungen vielmehr, als mit wissenschaftlichen Widerlegungen sie abzufertigen. Hr. Schaller, den wir bisher nur durch eine kleine lateinische Schrift über die Philosophie Leibnitzens kannten, geht in diesem seinem ersten größeren Werke den umgekehrten Weg. Er giebt in der Einleitung (welche er etwas unpassend Ersten Abschnitt nennt, so daß der allein wesentliche und wissenschaftliche Theil seiner Schrift, der auch dem Umfange nach der unverhältnißmäßig größere ist, in den Rang eines Zweiten Abschnitts zu stehen kommt,) eine kurze, in den meisten Hauptzügen treffende Charakteristik des philosophischen Treibens der Gegenwart nach seiner äußerlichen Erscheinung, und gedenkt dabei vorübergehend jener unwissenschaftlichen Polemik gegen Hegel; der gesammte Haupttheil seines Buches aber bleibt der streng wissenschaftlichen Diskussion mit denjenigen Gegnern gewidmet, die ihrerseits eine solche eröffnet haben, und zugleich durch den selbstständigen Gehalt ihrer eigenen Arbeiten Stoff und Anlaß dazu geben.

Der Charakter von des Verf. Polemik ist in sofern zu rühmen, als er nicht im Schmähen und Herabsetzen der Gegner sich ergeht, nicht, in anderwärts beliebter Weise, die Ansichten der Gegner ihres wissenschaftlichen Zusammenhangs entkleidet, als seltsame Ausgeburten eines kranken Gehirnes dem Gelächter der Menge preisgiebt, oder sie ihnen als Schwindeleien des Ehrgeizes und der Originalitätssucht ins Gewissen schiebt, sondern ihren wissenschaftlichen Gründen und Motiven nachgeht. Wirkliche Unbefangenheit in der Prüfung der verschiedenen von ihm dargestellten philosophischen Lehrzusammenhänge können wir ihm jedoch allerdings nicht zugestehen. Sein Scharfsinn führt ihn zwar beim Hegelschen Systeme nicht minder, wie bei den Ansichten der Gegner, schnell genug darauf hin, die bedenklichen Stellen aufzufinden und die Schwierigkeiten, die sich entgegenstellen, aufzudecken. Aber nur bei dem erstern zeigt er den guten Willen, über das unmittelbar Gegebene hinaus weiter fortzudenken, eine Rechtfertigung des Gegebenen, eine Lösung der Schwierigkeiten selbstdenkend aufzusuchen; während

er bei den letzteren oft eine weit näher liegende, weit unmittelbarer ſich darbietende Erklärung verſchmäht, und es bei dem Widerſpruch, bei der Dunkelkeit, die in den Worten der beurtheilten Lehre zu liegen ſcheint, (doch, was bei einem Thun dieſer Art kein geringes Lob iſt, ſich nicht leicht, wenigſtens nicht in der unmittelbaren Polemik gegen beſtimmte Gegner, eine Verfälſchung dieſer Worte, eine Verunſtaltung ihres Sinnes erlaubend,) bewenden läßt. Solche Parteilichkeit, deren wir den Verf. zeihen müſſen, wird Manchen um ſo tadelnswerther ſcheinen, als ſie bei ihm offenbar nicht, wie bei manchem ehrenwerthen Denker, ſich als die Folge einer gediegenen, durch die wiſſenſchaftliche Arbeit eines Lebens errungenen und unwandelbar feſtgeſtellten, mit der geiſtigen Individualität ihres Inhabers unabtrennbar verwachſenen Ueberzeugung darſtellt. Vielmehr trägt in der That die Vorliebe des Verf. für Hegel einigermaßen das Gepräge eines gewiſſen Eigenſinns und einer ſelbſtbeliebten Beſchränkung; und wir würden uns keineswegs wundern, wenn wir ihm, was ſchon Manchen, die auf ähnliche Weiſe, wie er, ſchriftſtelleriſch debütirt haben, widerfahren iſt, künftig einmal als Bekämpfer derſelben Anſichten, die er jetzt vertheidigt, begegnen ſollten. Indeſſen ſind wir weit entfernt, ihm daraus einen beſonders ſchweren Vorwurf zu machen. Als erſter Verſuch zur Orientirung auf philoſophiſchem Gebiete, wie wir ſie betrachten, als jugendliche Vorübung zu wiſſenſchaftlichen Arbeiten und Kämpfen ernſterer Art, iſt ſeine Arbeit aller Ehren werth und zeigt von einem keineswegs geringzuſchätzenden ſpekulativen Talente. Auf ihren Inhalt ſich etwas näher einzulaſſen, ladet ſie um ſo mehr ein, als man in dieſem Falle, was auf philoſophiſchem Gebiet ſo ſelten ſich begiebt, noch hoffen kann, ſich mit dem Verf. wirklich zu verſtändigen und den wiſſenſchaftlichen Krieg, den er begonnen hat, durch einen aufrichtigen, für beide Theile ehrenvollen Frieden beendigt zu ſehen.

Da wir in die Discuſſion mit dem Verf. nur in der Abſicht eingehen, um die wiſſenſchaftlichen Haupt- und Grund-

fragen, an die auch er seine Kritik und Polemik knüpft, einer weiteren Erörterung zu unterwerfen, so heben wir aus dem „ersten Abschnitte" der Schrift nur Einen Punkt hervor, der für die vorläufige geschichtliche Bezeichnung des Standpunktes dieser Untersuchungen allerdings von Interesse ist. Hr. Schaller erwähnt unter den verschiedenen Momenten der Opposition, die sich gegen Hegels Philosophie erhoben hat, auch den Widerspruch des Meisters, dessen Philosophie Hegel selbst für den Ausgangspunkt, gleichsam für die Geburtsstätte der seinigen anerkannte. Dem Bedenken, welches aus solchem Widerspruche eines Denkers, den man in dieser Sache vor allen andern für einen urtheilsfähigen Richter halten sollte, gegen die Sache selbst sich ergiebt, begegnet er durch Reflexionen über die Gründe, welche es in den meisten Fällen den Heroen bestimmter philosophischer Standpunkte unmöglich machen, auf die höheren Stufen, die von ihren Nachfolgern erstiegen werden, sich gleichfalls noch aufzuschwingen, oder das Thun dieser Nachfolger auch nur anzuerkennen. So richtig diese Betrachtungen im Allgemeinen sind, so bedenkt doch Hr. Schaller nicht, wie mißlich es um ihre Anwendung auf die Sache steht, die er verficht. Dessen nicht zu gedenken, daß es leicht einem oder dem andern seiner Leser einfallen könnte, sie auf das eigene Verhältniß Hegels gegen diejenigen seiner Gegner anzuwenden, deren einige sich schon während seines Lebens hervorthaten, die seine Philosophie aus ihr selbst heraus zu widerlegen oder weiter zu führen unternahmen: so ist das Verhältniß zwischen Hegel und Schelling keineswegs ein so einfaches und klar vorliegendes, daß es sich ohne weiteres unter die Kategorie bringen ließe, unter welche der Verf. es zu bringen trachtet. Bekanntlich ist unter beiden großen philosophischen Zeitgenossen Hegel der ältere, Schelling der um mehrere Jahre jüngere, der auch den Tod seines ehemaligen Freundes und nachherigen Gegners bereits um eben so viele Jahre überlebt hat, und hoffentlich um noch mehrere überleben wird. Allerdings war dieser Jüngere seinem ältern Freunde und Jugendgenossen durch den ersten, küh-

nen Entwurf eines Systemes zuvorgeeilt, welches dieser letztere sogleich aufnahm und in einer längeren Reihenfolge gründlicher und umfassender Arbeiten zu der gebildeten, gediegenen Gestalt, die es in jenem flüchtigen und fragmentarisch gebliebenen Entwurfe noch nicht hatte, herausarbeitete. Aber es ist ein Irrthum, wenn man meint, daß der Verfasser jenes Entwurfes, damals ein sechsundzwanzigjähriger Jüngling *), von jetzt an, seinem älteren Gefährten die Ausführung desselben überlassend, geruht, oder sich nur in Wiederholung und unbedeutender Va-

*) Der Entwurf nämlich, von dem wir hier sprechen, ist kein anderer, als das in der (älteren) Zeitschrift für spekulative Physik (Bd. 2. Heft. 2.) erschienene Bruchstück einer „Darstellung des Systemes der Philosophie." Der Verf. hat schon sonst darauf aufmerksam gemacht, und muß es hier nochmals thun, wie unter sämmtlichen Schriften Schellings dieses Bruchstück die einzige ist, welche ihrem Inhalt und ihrer Form nach wirklich dasjenige enthält, was man unter Schellings System gemeinhin zu verstehen gewohnt ist, und was namentlich auch Hegel und seine Schule bei ihren Versuchen, jenem Systeme als einem vermeintlich längst fertigen und der Geschichte anheimgefallenen, in der Geschichte der Philosophie seine Stelle anzuweisen, darunter verstehen. Hegels erste Schrift (Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems) erschien unmittelbar nach jener Darstellung, durch die das Hinausgehen Schellings über den Fichteschen Idealismus entschieden war; sie erschien noch in demselben Jahre mit jener (1801), und ist unter allen Schriften Hegels die einzige geblieben, in welcher Hegel auf Schelling, zu dessen Lehre er sich in ihrer damaligen Gestalt unbedingt bekennt, Rücksicht nimmt. Schellings spätere Schriften sind von Hegel in den seinigen nie berücksichtigt worden, und die mündliche Darstellung, die er von Schellings Philosophie in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie gab, welche wir jetzt im dritten Bande dieser Vorlesungen gedruckt lesen, zeigt, wie ihm der Inhalt dieser Schriften für einen und denselben mit dem jener frühern galt, und wie er sich des Fortschritts, der darin über jenen Standpunkt (der im Wesentlichen Hegels eigener blieb), hinausführt, ganz und gar nicht zum Bewußtsein brachte.

riation der dort ausgesprochenen Grundideen ergangen hätte. Die ganze Reihe von Schellings Schriften seit dem Jahre 1802 zeigt einen Prozeß der Umgestaltung jenes Standpunktes und der Ausgebährung eines neuen und höheren, der Hegeln fremd geblieben ist, so daß das Verhältniß dieser beiden Denker sich insofern, gegen die Darstellung gehalten, die unser Verf. davon giebt, völlig umkehrt und auf das natürliche Verhältniß, welches schon durch das Lebensalter Beider gegeben ist, zurückführt. Die wahre Ueberwindung des „Identitätsystems," die nächsthöhere Stufe der Philosophie ist offenbar nicht in dem Systeme Hegels enthalten, — dieses ist dem Prinzip nach durchaus dasselbe mit jenem, und es sind leere Spitzfindigkeiten, wenn einige Schüler Hegels, um das Prinzip des Identitätsystems gegen das Hegelsche zurückstellen zu können, es als einseitigen „Objektivismus" zu bezeichnen belieben, als ob die wahre Subjekt-Objektivität oder Idealität erst durch Hegel erreicht sei. Es könnte vielmehr gar wohl sein, daß eben jenes neuere System, zu welchem Schellings spätere Schriften (vor Allem die Abhandlung über die Freiheit und einige sich an sie anschließende kleinere,) den Keim und Anfang enthalten, — daß eben dieses jenen wahren Fortgang der philosophischen Spekulation enthielte, den Hegel, so viel das Prinzip oder den Gesammtstandpunkt betrifft, mit Unrecht in Anspruch nimmt. Das eigenthümliche und große Verdienst Hegels, welches darin besteht, jenem von Schelling zuerst entdeckten Standpunkte die ihm gemäße Form und Ausführung gegeben zu haben, soll damit nicht geläugnet werden. Wenn Schelling dieses Verdienst verkannt oder nicht nach seinem ganzen Umfange gewürdigt hat, so ist allerdings zu erwarten, daß diese Versäumniß sich an ihm insofern rächen wird, als er auch dem neuen Standpunkte, auf dem er Hegeln und seiner Schule abermals vorausgeeilt ist, vielleicht nicht nach allen Seiten hin selbst die Form und Ausführung wird geben können, die derselbe in Anspruch nimmt. Es ist nichts weniger als unwahrscheinlich, daß das Verdienst der Erfindung, der Begründung und Durcharbeitung dieses höhern Standpunk-

tes ſich auf entſprechende Weiſe zwiſchen Schelling und einer jüngern Generation, die gegen Hegel gerechter iſt, als Er, theilen wird, wie in Bezug auf den frühern Standpunkt ſolches ſich zwiſchen Ihm und Hegel getheilt hat.

Die Art und Weiſe, wie dieſe Generation auch in ihren ſelbſtſtändigern Verſuchen, über Hegel hinauszukommen und den höhern Standpunkt zu gewinnen, ſich an Schelling anſchließt und, während Dieſer die von ihm neu gewonnene Geſammtgeſtalt ſeiner Lehre noch zurückhält, ſich doch über letztere und das Verhältniß derſelben zu ihren eigenen Beſtrebungen vorläufig zu orientiren ſucht, hat für den Unbefangenen, der den Stand der Sache, wie er jetzt iſt, überblickt, nichts Auffallendes; noch weniger kann darauf ein Vorwurf, ſei es gegen den Meiſter, oder gegen die Jünger, mit irgend einem Recht begründet werden. Nichtsdeſtoweniger machen die Schüler Hegels es ſich zur Angelegenheit, dieſes nach ihrer Meinung, die ſie wenigſtens zu hegen vorgeben, unnatürliche und unlautere Bündniß auf alle Weiſe zu verdächtigen, ja ins Lächerliche zu ziehen. Hr. Schaller, mit beſſerem Anſtand und würdigerer Haltung als die Uebrigen, begnügt ſich es „ſeltſam ſich ausnehmend" zu finden, und ſeinen Gegnern den Widerſpruch vorzurücken, deſſen ſie ſich ſchuldig machen, wenn ſie „ſonſt zwar über das αὐτὸς ἔφα gewaltig ſpotten, aber doch in dieſem Falle (in Bezug auf das von Schelling über Hegel geſprochene Urtheil) auf die Autorität einen ſehr hohen Werth legen." Hierauf iſt die natürliche Antwort: keinen höhern, als den das Anſehn eines Mannes wie Schelling und das objektive Gewicht des geſprochenen Urtheils, an dem auch Hr. Sch. prägnante Kürze, Schärfe und Beſtimmtheit zu rühmen nicht umhin kann, auch in den Augen der Unbefangenen in Anſpruch nimmt. Daß die Beziehung auf dieſen Ausſpruch Schellings nicht im Sinne eines αὐτὸς ἔφα zu nehmen iſt, zeigen ſogleich die einſchränkenden Beiſätze, mit denen faſt jederzeit auch Gegner Hegels ſolche Einſtimmung ausgeſprochen haben, durch die ſie keineswegs zu einer unbedingten Verwerfung des Hegelſchen Thuns und Beginnens ſich verpflichten wollten.

Will man aber eben dies „sonderbar" finden, daß die Gegner Hegels in diesem Einen Punkte gemeinschaftliche Sache machen, während in vielen andern ihre wirkliche Einstimmung unter einander noch problematisch bleibt: so möge man bedenken, wie weit sonderbarer noch „es sich ausnimmt," wenn auf der entgegenstehenden Seite man den höchsten Werth auf das Bekenntniß Eines Systemes, auf die unbedingte Einstimmung in den Buchstaben des Meisters legt, und nichtsdestoweniger unter den Jüngern dieses Meisters über die umfassendsten und tiefgreifendsten Fragen ein solcher Zwiespalt herrscht, daß über einen Theil dieser Jünger, und zwar über denjenigen, in dessen Lehre die Unbefangenen am meisten den ächten Sinn des Meisters wiedererkennen, ein anderer Theil derjenigen, die neben ihrer philosophischen Orthodoxie auch noch die kirchliche und bürgerliche wahren wollen, laut und öffentlich das Anathema ausspricht.

Doch hiermit genug von diesen Aeußerlichkeiten. Wir wiederholen, daß im Uebrigen Hr. Sch. dieselben auf eine Weise bespricht, die wegen ihres Scharfsinnes und ihres treffenden Ausdrucks unsern vollen Beifall hat, und wenden uns jetzt zu dem wissenschaftlichen Inhalte seiner Schrift, dem, wie bemerkt, der zweite Abschnitt derselben gewidmet ist. In diesem Abschnitte ordnet der Verf. seine Apologie und Polemik unter drei Hauptgesichtspunkte, und es ist unsere Absicht, ihm in derselben Weise zu begegnen, da wir allerdings glauben, daß die Punkte, die er angiebt, diejenigen sind, um die sich die ernstere philosophische Diskussion unserer Zeit vornehmlich bewegt, und über die sie zunächst sich zu verständigen trachtet. Die Gegner, mit denen Hr. Schaller sich zu thun macht, bleiben durch alle drei Abtheilungen im Ganzen dieselben, nur daß die Einzelnen bald mehr bald minder hervortreten; es sind außer Gruppe, Herbart, Troxler, die der Verf. gleich Anfangs mit einigen kurzen Bemerkungen beseitigt, J. H. Fichte, Braniß, Stahl, K. Ph. Fischer und Schreiber dieses. Letzterer denkt in gegenwärtiger Abhandlung sich hauptsächlich an die allgemeinen Haupt- und Grundmomente der Untersuchung zu halten; wenn er hin

und wieder unter den in das Besondere eingehenden kritischen Bemerkungen des Verf. die gegen ihn selbst gerichteten ausdrücklich zu berücksichtigen sich veranlaßt findet, so wird man daran um so weniger Anstoß nehmen, als zu erwarten ist, daß auch die Uebrigen, entweder alle, oder einige derselben, dem Verf. die Antwort nicht schuldig bleiben werden.

I. Die Methode.

Durch Hegel ist zu einer Grundfrage der Philosophie unserer Zeit die Frage nach der Form und Methode des Philosophirens erhoben worden. Sie ist zu dieser Würde dadurch erhoben worden, daß das eigene System dieses Denkers in einem Sinne, wie bisher noch kein anderes, eben als System auftrat, als ein durch die ihm eigenthümliche Form und Methode des Erkennens in sich geschlossenes und gegliedertes Ganze der Erkenntniß, welches zwar noch einer weiteren Durchbildung, Bereicherung und Vervollkommnung im Innern, aber schlechterdings keiner Erweiterung nach Außen fähig ist. Weil das System Hegels diese Eigenschaft der Geschlossenheit, des In-sich-Zurückgehens und der gleichsam organischen Gliederung, die es, wie gesagt, vor allen und jeden aufgetretenen philosophischen Lehren voraus hat, seiner Methode verdankt: so mußte diese Methode vor allem Andern als seine eigenthümlichste Erfindung erscheinen, und die Frage: erstens, ob überhaupt eine Methode solcher Art, eine dem Inhalt nicht äußerliche, sondern, nach dem Vorgeben jener Philosophie, mit dem Inhalt identische gefordert, zweitens ob diese Methode die wahre und richtige sei, in demselben Maaße in den Vorgrund der philosophischen Diskussionen treten, in welchem die Philosophie Hegels sich zum Hauptgegenstande einerseits der Beistimmung, andererseits des Widerspruchs der gesammten philosophischen Zeitgenossenschaft machte.

Dieser Begriff der philosophischen Methode, als dessen Erfinder oder Entdecker wir in dem hier angegebenen Sinne

unbedenklich Hegel nennen dürfen, ist jedoch in der Philosophie unserer Zeit nicht plötzlich und unvorbereitet hervorgetreten. Er hat, wie jedes bedeutende Philosophem, seine Genesis in der Geschichte der Philosophie, und es ist zur Orientirung über den Begriff selbst von Wichtigkeit, sich die Hauptmomente seiner allmählichen Entstehung zum Bewußtsein zu bringen und gegenwärtig zu erhalten. — In dem geschichtlichen Entwicklungsprozeß der neuern Philosophie sind es hauptsächlich zwei Momente, durch deren Vorangehen sein Hervortreten bedingt ward, und mit welchem er im Zusammenhange gefaßt werden muß, um sein richtiges Verständniß zu gewinnen. Das erste dieser Momente ist der Kant'sche Gedanke einer Vernunftkritik, das zweite der Schelling'sche einer intellektuellen Anschauung des Absoluten. Durch Kant erhielt die deutsche Philosophie zuerst die Richtung, die ihr seitdem (auch in scheinbar entgegengesetzten Tendenzen) unverrückt geblieben ist und ihr unterscheidendes Merkmal von aller frühern Philosophie ausmacht, die Richtung auf das subjektive Moment des Erkennens als solchen, als nothwendigen Anfang oder Ausgangspunkt des Philosophirens. Alles methodische Verfahren der Philosophie, — dies darf seit Kant als festgestellt betrachtet werden, — hebt damit an, daß der Geist sich des Problems des Erkennens bewußt wird, daß der Begriff des Wissens, des Erkennens sich ihm als ein Räthsel darbietet, und daß er aus eigener Kraft die Lösung dieses Räthsels zu gewinnen sucht, um durch Vermittelung des Erkenntniß-Begriffs zum wirklichen, objektiven Erkennen fortzuschreiten. — Innerhalb dieser, der gesammten neuern Philosophie seit Kant gemeinschaftlichen Methodik nun bezeichnet die Schelling'sche „intellektuelle Anschauung" den Punkt, wo das Philosophiren, welches nach jener Richtung ausging, sein nächstes Ziel, den Begriff des Erkennens, erreicht hat oder erreicht zu haben glaubt. Das Erkennen, welches, so lange es diesen Begriff seiner selbst noch suchte, sich selbst als ein blos Subjektives, das Objekt, das Ding an sich noch außer sich Habendes erscheinen, oder

auch wohl (wie in der Fichteſchen Wiſſenſchaftslehre) in der Verzweiflung, das Geſuchte zu finden, bis zur Verläugnung des Objektes fortgehen mußte, — das Erkennen faßt ſich hier als unmittelbar Eins mit ſeinem Subjekte, wird ſich jedoch eben damit bewußt, daß es von dieſem Momente an, um dieſe Einheit zu bewahren, ganz ein anderes werden muß, als es zuvor war. Hier zuerſt tritt der Begriff eines von dem gemeinen Erkennen ſeinem Gehalt und ſeiner Art und Weiſe nach radikal verſchiedenen Erkennens, eines ſpekulativen Erkennens ein. Solcher Verſchiedenheit des philoſophiſchen Erkennens von dem gemeinen Erkennen waren ſich zwar auch früher ſchon verſchiedene philoſophiſche Syſteme bewußt geweſen, alle diejenigen, welche ſich von Platon ableiten oder, auch ohne ſich zu Platon zu bekennen (wie z. B. Bruno von Nola), mit dem platoniſchen in Geiſtesverwandtſchaft ſtehen, ſo wie auch alle ältere und neuere Myſtik. Aber zuerſt bei Schelling war, in Folge jenes Gedankenganges der neuern Philoſophie, der ihn auf dieſe Entdeckung hingeführt hatte, das Bewußtſein dieſer höhern Natur des philoſophiſchen Erkennens ausdrücklich das Moment, an das ſich der geſammte weitere Inhalt dieſes letztern knüpfte. Daſſelbe ward ſo ſehr Prinzip jener Philoſophie, welche ſich, eben von jenem ihrem Ausgangspunkte, den ſie in dem Bewußtſein von der Identität des Seins und des Erkennens hat, das Identitätſyſtem nannte, daß dieſe geſammte Philoſophie ſich in die Form des unabläſſig wiederauftauchenden und unabläſſig aufs neue verſöhnten oder in Identität verſenkten Gegenſatzes von Subjekt und Objekt, von Idealem und Realem, hineinbildete.

Wir ſehen hiernach, wie jene Philoſophie, von welcher die Hegelſche, wie vorhin bemerkt, die wiſſenſchaftliche Durchführung iſt, ſogleich in ihrem erſten Hervortreten ein Prinzip der Methodik hat, welches mit ihrem Grundgedanken auf das Unzertrennlichſte verwachſen, ja unmittelbar eines und daſſelbe iſt. Nicht ohne Grund hat Schelling (in der Vorrede zu Couſin) über den Leichtſinn Beſchwerde geführt, welcher, um die Erfin-

dung der philoſophiſchen Methode Hegeln ausſchließlich zuſprechen zu können, der ältern Philoſophie Schellings alle und jede Methode abſpricht. Die erſte Entdeckung des Begriffs einer Methode, welche dem Inhalte der Philoſophie nicht äußerlich, ſondern unmittelbar Eins mit dieſem Inhalte, dergeſtalt Eins iſt, daß der Inhalt ohne die Methode nicht gedacht zu werden vermag: dieſe Entdeckung gehört nicht Hegeln, ſondern Schelling. Sie iſt eine und dieſelbe mit der zuerſt ausdrücklich im Bewußtſein hervorgetretenen Idee von der abſoluten Identität des Seins und des Erkennens; ſie iſt der Begriff einer fortwährend ſich ſteigernden Differenzirung des urſprünglich Indifferenten und einer eben ſo fortgehenden Rückführung der Differenz auf die Identität. — Wie indeß dieſer Begriff der Methode zuerſt in jener Schellingſchen Darſtellung aufgetreten war, hatte er, ſo zu ſagen, weder einen Anfang noch ein Ende, war nach beiden Seiten hin ein Progreß und Regreß ins Unendliche. Ein Anfang war zwar ſcheinbar gegeben, aber nicht wirklich; es zeigte ſich nämlich bald, daß die naturphiloſophiſchen Begriffe, welche die erſte Differenz darſtellen und ſomit den Ausgangspunkt des Syſtemes bilden ſollten, auf der Vorausſetzung einer Reihe anderer Begriffe ruhen, die, im Sein ſowohl als im Denken, ihre Möglichkeit bedingen, für deren wiſſenſchaftliche Faſſung aber die Methode in jener Geſtalt kein Organ bot. Eben ſo wurden als die letzte und oberſte Spitze der Differenz zwei Begriffe dargeſtellt (die Philoſophie und die Kunſt), in deren jedem zwar die ganze Reihe der vorangehenden ſich als enthalten oder aufgehoben nachweiſen ließ, in Bezug auf welche ſelbſt aber die Frage, warum nicht auch ſie, wie alle vorangehenden, in eine höhere Einheit aufgenommen, in neue und immer neue Differenzen auseinander gehen ſollen, unbeantwortet blieb. Eben damit aber ſtellte ſich das Identitätſyſtem als noch nicht wirkliches Syſtem, ſondern nur Poſtulat eines ſolchen, die Methode als noch nicht wirkliche Methode, ſondern nur Begriff und vorläufiges Schema der wahren wiſſenſchaftlichen Methode dar. Denn eine Erkenntniß, die auf

noch unerwiesenen und sogar unbewußten Voraussetzungen ruht, und deren Gegenstand, allem Abschluß widerstrebend, vor dem Erkennen ins Unendliche entweicht, ist nicht wissenschaftliche, nicht wirkliche Erkenntniß; eine Methode, der beides, das Bewußtsein über die Voraussetzungen des Erkennens und das Erfassen des Gegenstandes als eines für sie gegenwärtigen, unerreichbar ist, ist nicht die Methode, durch welche die Wissenschaft als System verwirklicht werden kann.

Das Werk Hegels in Bezug auf die Methode besteht nun darin, nicht eine neue, in dem Sinne, daß dadurch die Philosophie über den Standpunkt, über das Prinzip der ältern Schellingschen Philosophie hinausgehoben worden wäre, erfunden, sondern die Methode, die für jenen Standpunkt die charakteristische, die schlechthin nothwendige war, bis dahin vervollkommnet zu haben, daß durch sie die Philosophie jenes Standpunktes zum Systeme in dem angegebenen Sinne allerdings abgeschlossen werden konnte. Ist der Begriff einer Methode, die dem Inhalte der Philosophie immanent, mit diesem Inhalte unmittelbar identisch ist, Schellings Erfindung, so ist der Begriff einer solchen Methode, welche in dieser Identität mit dem Inhalte denselben wesentlich zum Systeme, zum geschlossenen Ganzen einer Wissenschaft macht, die Erfindung Hegels; und allerdings in diesem letztern Sinne ist der Begriff der Methode heutzutage ein Hauptgegenstand philosophischer Verhandlungen, die erste Präliminarfrage der Philosophie geworden. Der Zweck dieser Verhandlungen, wie sie theils anderwärts, theils mit besonderer Genauigkeit und Ausführlichkeit in der vorliegenden Schrift des Hr. Schaller gepflogen worden sind, kann nun zuvörderst dieser sein, nachzuforschen, inwiefern Hegels Methode, in ihrer näheren Gestaltung und besondern Anwendung, der Idee und den Forderungen jenes Standpunktes entspricht, aus dem sie hervorging, und dessen Ergebnisse sie zum System zu erheben die Bestimmung hat, und an eben diesen Maaßstab die Einwürfe zu halten, die von den Gegnern gegen sie erhoben, so wie auch die anderweitigen methodischen Grundsätze, die ihr

gegenüber aufgestellt und in Anwendung gebracht worden sind. Dann aber kann eine Verhandlung solcher Art sich auch das höhere Ziel setzen, mit der Methode zugleich die Wahrheit des Standpunktes zu prüfen, dem sie angehört und für den sie einzig berechnet ist.

Unser Verf. verhandelt alle die Methode betreffenden Fragen, welche er, unter etwas anders lautendem Namen zwar, zum Inhalte des ersten Hauptartikels seiner Diskussion macht, durchaus in dem ersteren, nicht in dem letzteren Sinne. Die Wahrheit von Hegels Standpunkte, die Forderung einer absoluten Identität des Wissens mit seinem Inhalte, ist bei ihm durchgehende Voraussetzung, und eben weil sie dies ist, hat er sich das Verhältniß Hegels zu Schelling nicht zu deutlichem Bewußtsein zu bringen vermocht, sondern behauptet im Allgemeinen eine Erhabenheit des Hegelschen Standpunkts über den Schellingschen, ohne näher anzugeben, worin dieselbe bestehen soll. Seine Rechtfertigung Hegels sowohl in Bezug auf die Ableitung des Begriffs der Methode, als auch die Anwendung der Methode ist durchaus nur eine Nachweisung, daß beides bei Hegel jener Voraussetzung entspreche, nach welcher die Methode aus der Forderung einer solchen Identität, und umgekehrt die im Erkennen verwirklichte Identität aus der Methode sich ergeben soll. Seine Kritik der Gegner aber besteht überall im bloßen Aufzeigen einer Abweichung von jenem Grundgedanken, sei es, wie nach Hr. Sch. bei Fichte und Braniß, in der Ableitung des Begriffs der Philosophie und der philosophischen Methode, oder wie bei Ref., in der Anwendung der Methode und ihren Resultaten. Eben hiermit ist aber ein Erleichterungsmittel der Diskussion, ein Anknüpfpunkt für das gegenseitige Verständniß gegeben. Ref. kann aufrichtigerweise dem Verf. zugestehen, daß er von seinem Standpunkte aus vollkommen Recht hat, daß seine Charakteristik nicht blos der Hegelschen Ansichten, sondern zum großen Theile auch der gegnerischen, ausdrücklich z. B. in diesem Zusammenhange der des Ref., scharf und treffend ist. Gewiß kann Hegels Sache von ihrem eigenen Standpunkte aus

nicht besser vertheidigt werden, als Hr. Sch. sie vertheidigt hat; und es ist keine Frage, daß die Gegner, wenn sie diesen Standpunkt selbst als den wahren und einzig berechtigten gelten lassen wollten, gegen Hegel eben so, wie gegen unsern Verf., den Kürzern würden ziehen müssen. Aber es handelt sich eben darum, einen höhern Standpunkt, als den Hegel'schen, zu gewinnen; deshalb werden die Erwiderungen der Gegner auf ein ganz anderes Ziel gerichtet sein, als dasjenige ist, welches die Apologie und Polemik des Verf. zunächst vor Augen hat.

Blicken wir zuvörderst auf den geschichtlichen Zusammenhang zurück, in welchem, nach unsern obigen Bemerkungen, das Hegelsche Unternehmen einer Systembegründung durch absolute Methode entstanden ist, so ergiebt sich als erste Forderung, welche durch jenen Zusammenhang selbst an dieses Unternehmen gestellt wird, diese: daß die Methode sich selbst begründe, d. h. den Weg aufzeige, wie der Geist zu ihrem Bewußtsein, zu dem Bewußtsein ihrer Wahrheit und Nothwendigkeit gelange. Solche Nachweisung vermißt man in jener frühesten Schellingschen Darstellung. Schelling war zwar geschichtlich, durch den Entwicklungsgang der deutschen Philosophie von dem Anfangspunkt aus, den diese in Kant hatte, auf seine „intellektuelle Anschauung" und die in dieser Anschauung begründete Methode des Philosophirens geführt worden; aber ihm selbst fehlte das Bewußtsein über die Art und Weise, wie dies geschehen war, oder er hat wenigstens ein solches Bewußtsein jener Darstellung wissenschaftlich nicht einverleibt. Daher der Vorwurf, der sowohl von andern Gliedern der Hegelschen Schule, als auch, ausdrücklich in diesem Zusammenhange, von unserm Verf. (S. 85. vergl. S. 171.) gegen Schellings intellektuelle Anschauung erhoben wird: „sie habe zwar die Erinnerung der im Dualismus befangenen Reflexion, werde aber demungeachtet wissenschaftlich nicht als nothwendig begründet, sondern nur construirt und postulirt." Unverkennbar reiht sich dieser Mangel an die übrigen, die wir oben an der Methode des Identitätssystemes rügen mußten, und es zeigt ohne Frage von

der tiefen Gründlichkeit, mit welcher Hegel bei Ausführung des ihm aufgegebenen Werkes verfuhr, wenn er dasselbe in der „Phänomenologie des Geistes," dieser durch ihren aus wahrhafter Geistestiefe quellenden und mit so großer Besonnenheit beherrschten und geordneten Ideenreichthum in der That bewundernswerthen Arbeit, — mit einer ausführlichen Rechenschaft über den Weg, den der Geist bis zur Gewinnung des Bewußtseins der absoluten Identität zurücklegt, eröffnete. Unser Verf., indem er die Forderung anerkennt, „daß die Philosophie" (anders als die vorkantische es that, welche von der „unbefangenen Voraussetzung ausging, daß durch das Denken die Wahrheit erkannt werde,") „zunächst beweise, daß das subjektive Denken die Wahrheit erkennen könne," charakterisirt die Phänomenologie als solchen Beweis, und erkennt sie hiermit als wesentlichen und integrirenden Theil des Systemes, ausdrücklich in der Stellung am Beginne des Ganzen und vor der Logik. — So sehr wir dies gut heißen müssen, wenn wir, wie wir im Vorstehenden thaten, die geschichtliche Stellung Hegels und die Forderungen, die sich aus dieser Stellung an das System ergeben, in Erwägung ziehen: so läßt sich nichts destoweniger ein Zweifel dagegen erheben, ob der Verf. dies auch im Sinne Hegels thue, und sogleich dieser Zweifel ist, wie wir sehen werden, für den Sinn des Hegelschen Systemes und der Hegelschen Methode charakteristisch. In der Encyklopädie, die ja doch eine vollständige Uebersicht über den Verlauf des Systemes geben soll, ist die Phänomenologie an den Beginn des Systemes nicht gestellt; ein Theil der letztern ist, als „Lehre vom Bewußtsein," der Philosophie des „subjektiven Geistes," ein anderer, sehr umgebildet, der Lehre vom „objektiven Geiste" einverleibt, ein dritter macht ohne solche Umbildung die Lehre vom „absoluten Geiste" aus. Auch manche andere Anzeigen deuten darauf hin, daß Hegel in späterer Zeit die Phänomenologie nicht mehr für geeignet hielt, das System zu eröffnen, daß er den eigentlichen Anfang in der Logik fand, zur Einleitung in das Ganze aber, zur Motivirung der Methode, die in der

Logik von vorn herein angewandt wird, äußerlich reflektirende, subjektiv vorbereitende Betrachtungen, dergleichen auch die in der Encyklopädie der Logik vorangeschickten sind, für hinreichend achtete. Die Phänomenologie, in dem Zusammenhange, den sie in dem ihr gewidmeten Werke einnahm, abgesehen also von der Bedeutung ihrer einzelnen Parthien, als Theile der Realphilosophie, scheint er selbst in späterer Zeit, vor Vollendung seines Systems mehr als den geschichtlichen Prozeß der Selbstentwicklung seiner Methode und seiner Philosophie in seinem Geiste, wie als die objektiv gültige wissenschaftliche Deduktion seines Standpunktes betrachtet zu haben. — Hr. Schaller hätte sich demnach in die üble Lage versetzt, eine Forderung an das System seines Meisters eingeräumt zu haben, welche der Meister selbst keineswegs einräumt, und als Erfüllung dieser Forderung auf eine Arbeit sich berufen zu haben, die in dem Systeme als solchem eine andere Stelle, als gerade diese, für sich in Anspruch nimmt. Es lohnt der Mühe, etwas genauer zuzusehen, was es mit diesem allerdings sonderbaren Falle für eine Bewandtniß hat.

Es ist keine Frage, und auch Hr. Schaller erkennt es (S. 68.) ausdrücklich an, daß das Unternehmen der Phänomenologie auf demselben Grundgedanken beruht, wie Kants Vernunftkritik, und daß Hegel mit ihm von dem gewaltsamen Postulate einer intellektuellen Anschauung auf den Ausgangspunkt aller neuern Philosophie, auf den „ehrlichen Weg Kants" zurückkehrt. Von dieser Seite betrachtet, erscheint jenes Unternehmen, wie gesagt, als die durch den Geist der gesammten neuern Philosophie geforderte Ergänzung des Identitätsystems nach rückwärts, als die unerlaßliche wissenschaftliche Rechtfertigung und Ableitung seines Standpunktes. Aber eine Frage, deren Beantwortung keineswegs in der Weise, wie es der Verf. thut, umgangen werden darf, ist, ob die Eigenthümlichkeit dieses Standpunktes eine wissenschaftliche Ableitung solcher Art, die wirklich diese doppelte Forderung erfüllt, einerseits von dem gemeinen Erkennen zu dem wissenschaftlichen eine Brücke zu

erbauen, und ersteres durch seine eigene inwohnende Nothwendigkeit zu letzterem herüberzuführen, andererseits selbst als Glied, und zwar als erstes, das Ganze eröffnendes Glied, in das System einzutreten möglich macht und zuläßt. Hier drängt sich das Bedenken auf, daß ja die Methode, die in jener philosophischen Vorwissenschaft, wenn sie selbst Glied des Systems sein soll, befolgt werden muß und in der Phänomenologie, auch nach Hrn. Schallers Aussage (S. 94.), wirklich befolgt wird, eine Bewegung nicht des erkennenden Subjekts als solchen, sondern der Sache sein soll, welche sich selbst in ihre Gegensätze auseinanderlegt und aus diesen in ihre Einheit zurücknimmt; daß dagegen jene Vorwissenschaft von dem Subjekt ihren Ausgang würde nehmen müssen, und erst am Schlusse das, was der Voraussetzung der Methode zufolge mit dem Subjekte Eins sein soll, erreichen könnte. Wollte man hier sagen, (was ungefähr mit dem, was Hr. Sch. scharfsinnig und eindringend ohne Zweifel S. 102 ff. über den Charakter der Phänomenologie bemerkt, zusammentreffen würde), daß die Bewegung des Subjektes in der Phänomenologie eine und dieselbe mit der Bewegung seines Objekts ist, indem nämlich von vorn herein das Objekt in dem Subjekte an sich schon gegenwärtig, und nur das Bewußtsein des Subjekts ein anderes ist, so daß es sich nur darum handelt, jene Einheit, durch gleichmäßige dialektische Umbildung des Objekts und des Subjekts auch für das Bewußtsein zu gewinnen: so wäre darauf zu erwidern, daß diese Einheit des Subjekts mit seinem Objekte, die concrete, durch die Natur des Geistes, die zugleich die Natur der Dinge ist, gegebene, zum Bewußtsein bringen, nichts anders heißt, als diese Natur selbst, die subjektive des Geistes und die objektive der Dinge zum wissenschaftlichen Bewußtsein bringen, also, — denn worin sonst, als eben hierin, könnte die Philosophie noch bestehen? — statt einer philosophischen Einleitungswissenschaft die Philosophie selbst in ihrer ganzen Breite entwickeln. Dieß nun ist in der That auch das Dilemma, an welchem Hegels Phänomenologie leidet, weßhalb

wir dieſelbe für untauglich halten, als erſte einleitende Disciplin zu dienen, und Hegeln Recht geben müſſen, wenn er ſie ſpäter in die Mitte und am Ende des Syſtemes verwieſen hat. Hegel vermag in der Phänomenologie keinen Schritt zu thun, ohne Kategorien, logiſche, naturphiloſophiſche und pſychologiſche — zu gebrauchen, die, um ſo, wie es der Zuſammenhang mit ſich bringt, verſtanden zu werden, weiter über dieſen Zuſammenhang hinausreichende Explikationen entweder vorausſetzen oder in Anſpruch nehmen. Das Werk ſelbſt aber iſt zu einem ſolchen Umfang angewachſen, daß, wenn es nicht als vollſtändige Encyklopädie ſämmtlicher philoſophiſchen Geiſteswiſſenſchaften dienen kann, dies nur einer Lückenhaftigkeit ſeines Planes oder einer Einſeitigkeit ſeines philoſophiſchen Geſammtſtandpunktes zuzuſchreiben iſt. Daß die ſchwierige Verſtändlichkeit des Buches nicht blos dem Aeußerlichen der Darſtellung zur Laſt fällt, zeigt auch die, übrigens in manchen Beziehungen verdienſtliche Paraphraſe, die von den erſten Abſchnitten deſſelben Gabler gegeben hat, welche, ſo ſehr ſie ſich überall der Deutlichkeit befleißigt, dennoch dieſe für Anfänger in der Philoſophie nur unvollkommen erreicht, insbeſondere aber von Exkurſen ſtrotzt, die dem Anfänger entweder unverſtändlich bleiben oder ſeinen Blick zerſtreuen und von dem Ziele, welches dort verfolgt wird, ablenken.

Unſere Meinung iſt alſo allerdings dieſe, daß es für denjenigen philoſophiſchen Standpunkt, den das Hegelſche Syſtem mit dem ältern Schellingſchen gemein hat, keine wiſſenſchaftliche Einleitung giebt; daß der Uebergang aus dem gemeinen Erkennen in dieſe Weiſe des philoſophiſchen Erkennens überall ein gewaltſamer, ein salto mortale iſt. Die Zweckmäßigkeit etwaniger ſubjektiver Vorbereitungen auch für dieſen Standpunkt ſoll damit nicht beſtritten werden, aber dieſe Vorbereitungen dürfen nicht ſelbſt auf Wiſſenſchaftlichkeit im ſtrengern Sinne Anſpruch machen; eine wiſſenſchaftliche Vermittelung zwiſchen dem an und für ſich Unwiſſenſchaftlichen und der Wiſſenſchaft als ſolcher iſt ein für allemal unmöglich. Der wahre

Anfang der Methode, die auf der Voraussetzung der absoluten Einheit des Seins und des Erkennens beruht, liegt in der Sache, d. h. in dieser Einheit selbst, als einfachem, mit seinem Gegenstand unmittelbar identischem Gedanken, als reinem „Sein" gefaßt, nicht in dem von seinem Objekt unterschiedenen Subjekte; — der Anfang der Logik ist der Anfang der Philosophie. Auch kann man an jedem Anfänger die Erfahrung machen, daß ihm die ersten Sätze der Logik ungleich verständlicher sind, als die der Phänomenologie oder jeder andere im Hegelschen Sinne streng methodische Satz; eines einigermaßen gewaltsamen Entschlusses, sich diese Methodik gefallen zu lassen, bedarf es freilich überall. — Bei unserm Verf. aber betrachten wir das Zugeständniß jener Forderung eines von dem Subjekt zu machenden Anfangs, einer methodischen Selbsteinleitung der Philosophie durch sich selbst, als eine den über den Hegelschen Standpunkt hinausgehenden Forderungen gemachte Concession, und acceptiren es in diesem Sinne bestens. Allerdings nämlich wird nach unserer Ueberzeugung die Philosophie, um den Standpunkt Hegels methodisch zu überwinden, noch einmal „auf den ehrlichen Weg Kants" zurückkommen müssen. Aber dieses Zurückkommen selbst, wiefern es nicht ein bloßes Sich-herablassen zu den Bedürfnissen des Anfängers, sondern, wovon hier allein die Rede, ein Schritt zur Vervollkommnung der Methodik ist, beruht wesentlich auf dem Bewußtsein, daß die Methode als solche in dem Subjekte ihren Sitz hat, daß sie folglich auch für das Subjekt gerechtfertigt werden, in dem Subjekt auf dem Wege gesetzmäßiger Selbstentwickelung entstehen muß. Damit aber ist der Standpunkt des Identitätsystemes, welcher auch der Standpunkt der Hegel'schen Philosophie ist, verlassen.

Diesen Gegensatz der Standpunkte bringt nun der Verf. ausdrücklicher in der hierauf folgenden Kritik der Werke seiner Gegner zur Sprache. Er läßt sich zunächst ausführlicher auf die Erkenntnißlehre J. H. Fichte's ein, und faßt den Grundgedanken dieses Werkes insofern richtig auf, als er denselben

(S. 108.) in die Behauptung setzt, daß die Philosophie, *als solche*, nicht über das Bewußtsein hinaus komme; woraus jedoch mit Nichten die weitere Folgerung zu ziehen ist, die der Verf. daraus zu ziehen beliebt (S. 125.), daß *auch das Bewußtsein nicht über sich selbst hinaus komme*, daß also die Philosophie nicht blos dem Ausgangspunkte, sondern dem gesammten Standpunkte nach auf Kant zurückgesunken sei. Ref., der sich anderwärts (Heidelb. Jahrb. Nov. 1834.) umständlicher über das Fichte'sche Werk ausgesprochen hat, in dessen allgemeiner Tendenz und Grundgedanken er allerdings den richtigen Begriff einer philosophischen Einleitungswissenschaft erkennt, wenn er auch mit der Ausführung nicht durchgehends übereinstimmen kann, überhebt sich hier des weitern Eingehens; eben so in Bezug auf Braniß, dessen auch der Verf. in diesem Zusammenhange nur kurz gedenkt. Was Ref. über die hier verhandelten Punkte noch zu sagen hat, kann er an das knüpfen, was auf die ausführliche Kritik, die Hr. Schaller von S. 132. an über die eigenen philosophischen Unternehmungen des Ref. giebt, zu erwiedern ist.

Der wahre, wissenschaftliche Anfang der Philosophie ist, der Ueberzeugung des Ref. zufolge, jetzt noch nicht gefunden; Ref. hofft denselben in seiner zukünftigen Bearbeitung der „spekulativen Logik" aufzuzeigen und, so viel an ihm ist, zur Evidenz zu bringen; Andeutungen darüber, so wie über manche andere hieher gehörige Fragen, hat er bereits in der erwähnten Heidelberger Rec. gegeben, die er von Hrn. Schaller berücksichtigt zu sehen gewünscht hätte. — Die Forderung, die er an einen solchen Anfang stellt, ist im Allgemeinen diese: daß derselbe, indem er sich an ein Faktum hält, welches ganz innerhalb des gemeinen Bewußtseins liegt, doch zugleich von allen solchen Faktis dasjenige auszuwählen wisse, dessen ausdrücklich hervorgehobenes Bewußtsein durch sich selbst, und nicht durch eine von außen hinzugetragene Betrachtung, dieses Bewußtsein über sich hinaustreibt, und so den Keim zur philosophischen Erkenntniß enthält; daß er, mit andern Worten, das-

jenige in seiner Reinheit darstelle und ausspreche, was, versetzt und vermischt mit andern Gedanken und Vorstellungen, in jedem einzelnen Individuum den Antrieb zum Philosophiren, den Ausgang des Philosophirens ausmacht. Dies leistet der Hegelsche Anfang der Phänomenologie offenbar nicht; denn das sinnliche Bewußtsein als solches, welches dort solchen Anfang bildet, ist etwas von der Betrachtung der Wandelbarkeit seines Inhalts, des Umschlagens oder Etwas-Anders-Sagens seiner Vorstellungen und Aussprüche, worin dort das Moment der philosophischen Bewegung besteht, durchaus Verschiedenes und keineswegs Eines und Dasselbe. — Als eine weitere Forderung, die wir an jenen Anfang stellen, kann noch diese genannt werden, daß derselbe, d. h. daß nicht zwar sein Inhalt, wohl aber das ausdrückliche und reine Hervortreten dieses Inhaltes an dieser Stelle, als das Resultat des bisherigen geschichtlichen Entwicklungsganges der Philosophie, zunächst also als das Ergebniß desjenigen Standpunktes erscheine, der zu seinem Entergebnisse das „absolute Wissen" hat, umgesetzt in eine Thatsache des unmittelbaren natürlichen Bewußtseins, von nur potentialer, aber nicht, wie dort, aktualer Geltung. So viel, und nicht mehr, dürfen wir hier über die Forderungen jener Methodik, die sich aus der Gesammtentwickelung der neuern Philosophie ergiebt, an den Anfang des Systems sagen; wer den Sinn dieser Methodik verstanden hat, wird unsere Forderungen als berechtigt erkennen, wird uns zugestehen, daß, so lange sie nicht erfüllt sind, der wahre Anfang des philosophischen Systemes noch nicht gefunden ist.

Dieser Anfang der Philosophie überhaupt ist nun zugleich der Anfang derjenigen Disciplin, welche den subjektiven Standpunkt mit dem objektiven zu vermitteln, oder von jenem zu diesem hinüberzuführen die Bestimmung hat, der spekulativen Logik. Als solcher, wird jener Anfang das Problem des Erkennens in seiner einfachsten und ersten, dem natürlichen Bewußtsein sich darbietenden Gestalt enthalten; die Frage, was heißt Erkennen? wird durch ihn in ihrer Allgemeinheit

aufgeworfen werden, von da ab aber in der gedachten Wiſſenſchaft eine Reihe von Löſungen durchgehen, deren jede ſich als unzureichend erweiſt und dialektiſch in eine andere übergeht, bis endlich am Schluſſe der Logik die wahre Löſung in dem Begriffe der philoſophiſchen Methode gefunden wird. Die Reihe der untergeordneten Löſungen bildet die Reihe der auch ſonſt bekannten logiſchen Begriffsbeſtimmungen: Begriff, Urtheil, Schluß, nebſt deren weiteren Unterarten, eben ſo analytiſches, ſynthetiſches Erkennen u. ſ. w., welche alle ſo erſt in einen ächt wiſſenſchaftlichen, dialektiſchen Zuſammenhang gebracht werden. Allerdings nämlich wird ſchon innerhalb der Logik ſelbſt die ächte Methode angewandt; aber es geſchieht dies noch ohne ausdrückliches Bewußtſein über ſie. Das, was unbewußt ſchon innerhalb dieſer Wiſſenſchaft vorhanden iſt, ſubjektiv als ihr eigenes wiſſenſchaftliches Thun, objektiv als ihr Gegenſtand, der durch niedere Entwicklungsſtufen ſich hindurchwindende Erkenntnißbegriff, — eben dies zum ausdrücklichen Bewußtſein zu bringen, iſt das Endziel dieſer Wiſſenſchaft, welche hiermit recht eigentlich zur philoſophiſchen Methodenlehre wird.

Von dem, ſolchergeſtalt aus dem Begriffe des Erkennens nicht, wie in Hegels Phänomenologie, durch einen circulus in demonstrando (inſofern nämlich, wie vorhin gezeigt, das Ende der Phänomenologie in Wahrheit das Ende des Syſtemes der Philoſophie ſelbſt iſt), ſondern durch immanente Selbſtentwickelung dieſes Begriffs abgeleiteten Begriffe der Methode fragt ſich nun, wiefern er mit dem Hegelſchen einer und derſelbe, oder davon verſchieden ſein wird. Hr. Schaller, der zwar nicht die (noch nicht vorhandene) theoretiſche Ableitung jenes Begriffs, wohl aber die Methode ſelbſt in der Anwendung, die Ref. davon macht, vor Augen hat, erklärt (S. 133) ſie für eine von der Hegelſchen verſchiedene; er ſucht dieſe Verſchiedenheit erſt an einzelnen, aus dem Anfange der Metaphyſik des Ref. entlehnten Beiſpielen nachzuweiſen, dann aber (S. 150. ff.) in einem allgemeinen Begriffe auszudrücken. Dieſe Ausführung

enthält manches Wahre, und es kommt nur darauf an, die Züge der Verschiedenheit, die der Verf., zum Theil scharfsinnig genug, angiebt, auf ihr letztes Prinzip zurückzuführen. — Zuvörderst liegt am Tage, wie der Begriff der Methode, in der Weise, selbst methodisch, aufgefunden, wie er unsern Andeutungen zufolge aufgefunden werden soll, die Methode nicht so unmittelbar, wie sie bei Hegel dafür gegeben wird, als eine Bewegung, die in der Sache, sondern allerdings zunächst als eine Bewegung, die im Erkennen vorgeht, wird erscheinen lassen. Eine Weise des Erkennens, die wahre, wissenschaftliche, — nicht eine Weise des Seins, wird in der Logik gesucht; nur sie wird daher am Schlusse der Logik eigentlich gefunden. Was in Bezug auf das Sein oder den Gegenstand dort zugleich mitgefunden ist, kann fürerst nur als Voraussetzung erscheinen, um das Erkennen in dieser Weise möglich zu machen, und eben diese Voraussetzung soll in den objektiven Theilen des Systemes durch selbstbewußte Anwendung der Methode ihre Ausführung erhalten, oder zur ausdrücklichen Einsicht gebracht werden. Nun ließe sich zwar in abstracto wohl als möglich denken, daß sowohl in der vorläufigen Ausführung der Logik, als in der wirklichen des Systemes, jene Voraussetzung sich als wirkliche Identität des Objekts mit dem Subjekte erweise, daß also der That nach dennoch jene Bewegung des Subjekts nach dem Objekte hin, welche in der Logik aufgesucht wird, zugleich eine Selbstbewegung des Objektes wäre. Aber eine gründliche Analyse des Erkenntnißbegriffs, wie solche in der Wissenschaft, die wir hier Logik nennen, gegeben werden soll, kann nicht umhin zu zeigen, daß dieser Begriff, in seiner Wahrheit gefaßt, mit Nichten eine Identität des Erkennens mit seinem Objekt als solchem, sondern nur eine Identität mit den Voraussetzungen des Objektes, mit den allgemeinen Bedingungen seines Daseins fordert. Wenn Hr. Schaller (S. 165) die Behauptung, daß das für das Denken Unerreichbare (das πλήρωμα, könnten wir sagen, zu jenen mit dem Denken identischen Voraussetzungen des objektiven Daseins) das wahrhaft Wirkliche sei, darum

„eine unbewieſene Vorausſetzung" nennt, „weil wir nur die Methode als den wiſſenſchaftlichen Beweis anſehen können, und aus dieſer ſich jene Behauptung nicht im Entfernteſten ergeben hat:" ſo ſetzt er dabei eben ſchon jenen, ſelbſt unerweislichen Begriff der Methode voraus, der auf der Vorausſetzung abſoluter Identität des Seins und des Denkens beruht. Die wahre Methode, diejenige, die nichts Anderes als der vollkommene über ſich ſelbſt verſtändigte Erkenntnißbegriff iſt, führt nicht blos auf ein ſolches πλήρωμα, ſondern ſie beruht, ſo wie ſie ſich innerhalb der Logik ergiebt, von vorn herein auf der Vorausſetzung deſſelben, ſo daß ſie ohne ſolche Vorausſetzung nicht einmal gedacht werden kann.

Hr. Schaller giebt den Unterſchied der Methode, wie er aus den Schriften des Ref., (oder vielmehr nur aus der Metaphyſik; den Gebrauch der Methode in den übrigen Schriften des Ref. damit zu vergleichen, hat ihm nicht beliebt,) ſie abſtrahirt hat, von der Hegelſchen ſo an: nach Ref. ſei die Methode nur ſynthetiſch, indem nur die vorangehenden Begriffe in den nachfolgenden, nicht aber auch umgekehrt die nachfolgenden in den vorangehenden enthalten ſeien, bei Hegel aber ſei ſie ſynthetiſch und analytiſch zugleich, indem ſolches Enthaltenſein dort ein gegenſeitiges ſei. So ſei bei Hegel das Werden ſchon im Sein, nur nicht ausdrücklich geſetzt, enthalten, oder das Sein ſei an ſich ſchon das Werden; ſo ſei ferner, (was für die Geſammtanſicht des Syſtemes beſonders wichtig) das Logiſche zwar die Form des Realen, aber doch nicht nur Form vielmehr an ſich ſchon der Inhalt, der nachher als Natur und Geiſt ausdrücklich geſetzt werde u. ſ. w. Eben dieſes An-ſich-ſein des Andern ſei dort der Uebergang in das Andere; bei Ref. dagegen zeige ſich der niedere Begriff nur ſchlechthin als mangelhaft, er enthalte durch dieſen ſeinen Mangel eine Forderung an das denkende Subjekt und gehe durch Vermittelung dieſes Subjekts in einen andern Begriff über, nicht, weil er an ſich der andere iſt, ſondern vielmehr, weil er der andere nicht

ist (S. 150.). — Man sieht, wie dieser angebliche Unterschied der Methode darauf zurückkommt, daß Hegel an jeder einzelnen Stelle des Systemes die Seite der Identität des Erkennens mit seinen Gegenständen hervorhebt, zufolge deren das Erkennen nicht äußerlich von einem zu dem andern fortgeht, sondern, mit beiden identisch, in dem einen Gegenstande (an sich oder potential) schon den andern besitzt, so daß der Fortgang zu diesem andern eben so sehr als eine Verwandlung, eine Metensomatosis des ersten Gegenstandes in den zweiten sich darstellen läßt; während dagegen Ref., um die Mißverständnisse zu vermeiden, die an jene Ausdrucksweise, trotz ihrer relativen Wahrheit, so leicht sich knüpfen und bei Hegel wirklich sich geknüpft haben, das im Begriff Unterschiedene auch im Ausdruck deutlich auseinanderhält. Zwar kann hier die Hegelsche Ausdrucksweise bei ihrer Anwendung auf das Einzelne den Vorzug zu haben scheinen, daß sie zu einer strengern Continuität des Fortschritts nöthigt, in dem Nachfolgenden überall nur die Wahrheit des zunächst Vorangehenden, und nichts als diese, zu geben erlaubt, während die entgegengesetzte einem lückenhaftern, willkührlichern Verfahren den Eingang zu öffnen das Ansehn haben mag. Indeß würde hiervon eine gegründete Ausstellung gegen Ref. nur dann zu entnehmen sein, wenn sich ihm nachweisen ließe, entweder daß er wirklich in seinen systematischen Darstellungen sich eines Verfahrens dieser Art schuldig gemacht habe, oder aber, daß in dem Begriffe, den er von der Methode aufstellt, die Forderung jener Continuität, die bei Hegel das Moment der „Selbstbewegung des Begriffs" ausmacht, gar nicht, oder nur unmotivirter Weise, als hors d'oeuvre enthalten sei. Weder eines, noch das andere hat Hr. Sch. gethan, obgleich er, was das erste betrifft, wenigstens an einer Stelle (S. 148) einen dergleichen Verstoß bemerkt haben will, aber „ohne ihn weiter zu untersuchen," darüber hinwegeilt. Bei genauerer, oder mehr noch, bei unbefangenerer Untersuchung würde sich ergeben haben, daß, was den Sinn und die Berechtigung des Hegelschen Verfahrens ausmacht, in dem Begriffe, den Ref. von der Me-

thode hat, und in der Anwendung, die er davon macht, vollständig enthalten ist. Dies nämlich ist nichts anders, als die gegenseitige Abhängigkeit der vorangehenden Begriffe von den nachfolgenden, und der nachfolgenden von den vorangehenden in Betreff ihrer Denkbarkeit. Solche Nöthigung des Fortgangs im Denken ist allerdings etwas mehr, als nur die Forderung einer äußerlichen Ergänzung des Vorangehenden durch das Nachfolgende. Sie berechtigt in gewissem Sinne zu sagen, daß in dem Vorangehenden schon das Nachfolgende enthalten ist, weil nämlich das Vorhergehende gar nicht wirklich gedacht oder gesetzt sein könnte, wenn nicht stillschweigend, potentialiter, das Nachfolgende schon mit gedacht wäre. Eben dadurch wird zugleich die Forderung ununterbrochner Continuität oder Stufenfolge im methodischen Denken herbeigeführt; weil nämlich kein einzelner Begriff an seiner Stelle ohne die Totalität sämmtlicher vorangehender, die als Momente in ihm enthalten sind, wissenschaftlich gedacht zu werden vermag.

In so weit also wäre die Verschiedenheit der Methode zwischen Hegel und Ref. auf eine Verschiedenheit des Ausdrucks zurückgeführt, die Methode selbst aber ihrem Grund und Wesen nach, wie Ref. stets behauptet hat, eine und dieselbe. Wiefern nun aber dennoch Hr. Schaller und andere Schüler Hegels jener Ausdrucksweise Hegels noch eine weitere Bedeutung unterlegen, die bei Ref. abhanden gekommen sein soll: so kann diese offenbar nur in der Art und Weise bestehen, wie sich in ihr das eigenthümliche Prinzip des Identitätsystemes, nach der Wendung, die es in Hs. System erhalten hat, spiegelt. Das absolute Wissen, der im philosophischen System „sich selber denkende Gedanke" ist dieser Wendung zufolge die höchste Darstellung der Idee oder der mit sich selbst identischen geistigen Substanz, die in ihm, und nur in ihm, zum absoluten Bewußtsein ihrer selbst kommt, zum absoluten Subjekte wird. Es versteht sich demzufolge, daß die Bewegung dieses Gedankens, — dies aber ist eben die Methode, — nicht mehr und nicht weni-

ger, als die Selbstbewegung, als das Sein und Leben der Idee, der Substanz, diese in ihrer Wahrheit, d. h. als sich selbst denkendes und im Denken producirendes Subjekt gefaßt, sein wird. — Dies nun aber ist es eben, was Ref. und mit ihm alle diejenigen, die nicht, wie Hegel, auf der untersten Stufe der Schellingschen Philosophie stehen geblieben, sondern Schellingen auf die höhern Stufen nachgefolgt sind, bekämpfen. Ref. ist unter Diesen bis jetzt der einzige geblieben, der die dialektische Methode in jenem strengen Wortsinne auch auf das höhere System in seinem vollen Umfange für anwendbar erkennt, während alle Uebrigen, Schelling selbst eingeschlossen, ihr entweder gar keine, oder nur eine beschränkte Anwendbarkeit und Geltung zugestehen. Aber freilich wie Nichts von einer niedern Stufe der Philosophie unmittelbar in die höhere übertragen werden kann: so muß auch die Methode, sowohl in ihrem Prinzip und in ihrer Ableitung, als auch in ihrem Ausdrucke eine Umbildung erleiden. Namentlich in letzterer Beziehung die Bedeutung dieser Metamorphose zu deutlicherm Bewußtsein zu bringen, können Hrn. Schallers Erörterungen, wenn auch von gegnerischer Seite her, als ein schätzenswerther Beitrag dienen.

Was nun bei der dem Ref. eigenthümlichen Ansicht und dem dieser Ansicht entsprechenden Gebrauch der Methode der Verf. weiterhin besonders urgirt, ist derselbe Punkt, von welchem vorauszusehen war, daß er nach beiden Seiten hin, der antihegelschen nicht minder als der hegelschen, den hauptsächlichsten Anstoß geben würde. Es ist die Frage, wie die Methode über die Metaphysik, das Bereich des schlechthin Nothwendigen, nicht nichtsein und nicht andersein Könnenden hinaus fortgesetzt werden soll. Hr. Schaller nicht minder, wie manche Glieder auch der entgegengesetzten Partei, hält solche Fortsetzung für unmöglich; darum nämlich, weil die Methode, — bei Hegel allerdings, — durchweg auf der Voraussetzung unbedingter Nothwendigkeit alles Seienden beruhe. Nichtsdestoweniger hat Ref. nicht blos die Möglichkeit solcher Fortsetzung be-

hauptet, sondern in ausführlichen Werken, die älter noch sind, als seine Metaphysik, solche Fortführung selbst werkthätig versucht; — diese Werke mit der Metaphysik zu vergleichen, um, wo möglich, aus beiden gemeinschaftlich einen mit sich selbst übereinstimmenden Begriff der Methode abzuziehen, wäre freilich mehr gewesen, als von dem guten Willen eines Gegners zu erwarten war. — So sei denn hier über den Sinn, in welchem wir die Methode allerdings durch das gesammte System der Philosophie hindurchzuführen gedenken, eine kurze und einfache Erklärung gegeben, welche man, wie wir hoffen, nach beiden Seiten hin, bis zur dereinstigen ausführlichern Begründung des Begriffs der Methode in der „spekulativen Logik," einstweilen ausreichend finden wird. — Daß die Methode eine unbedingte Nothwendigkeit dessen, was ihren Gegenstand und Inhalt ausmacht, voraussetze, ist eine unbegründete Meinung, die eben nur aus der besondern Eigenthümlichkeit des Hegelschen Systemes entstanden ist. In ihrer Wahrheit gefaßt, fordert sie nur eine relative Nothwendigkeit des Inhalts, eine von einer Voraussetzung, die zuvor als Thatsache, oder vielmehr nur als Forderung anerkannt sein muß, abhängende, oder sich aus dieser Forderung ergebende Nothwendigkeit. Die Voraussetzung aber, von der die Methode ausgeht, die Forderung, die sie zu befriedigen unternimmt, ist diese: daß es ein wirkliches Wissen, Erkennen gebe, und daß dieses Erkennen sich über die Gesammtheit alles Seienden erstrecke. Um diese Voraussetzung zu begründen, um die Forderung zu rechtfertigen und in ihr rechtes Licht zu stellen, bedarf es eben einer Ableitung der Methode auf subjektiv erkenntnißtheoretischem Gebiete, während, wenn die Methode mit der absoluten Nothwendigkeit des Seins als solchen zusammenfallen sollte, sie allerdings auch, wie bei Hegel, sogleich mit dem Sein beginnen könnte. Die Logik aber zeigt, nicht daß der Begriff des Seins, sondern daß der Begriff des Erkennens ein nichtiger, absurder, sich selbst widersprechender wäre, wenn ihm nicht eine bestimmte Beschaffenheit der Dinge

entspräche, vermöge deren die Dinge eben in der idealen Einheit des Erkennens oder des Wissens sich zusammenfinden. Diese Beschaffenheit ist es, welche durch die Methode ausgemittelt werden soll, sie ergiebt sich als nothwendig, so wahr und so fern es ein Wissen, ein Erkennen, mit Einem Wort, so gewiß es eine Wahrheit giebt, und Wahrheit nicht der Unwahrheit gleich ist. Dadurch aber wird nicht ausgeschlossen, daß eben diese wissenschaftlich nothwendige Beschaffenheit der Dinge ganz oder theilweise auf Freiheit beruht, durch Freiheit hervorgerufen ist, und insofern allerdings auch ihr Nichtsein und ihr Andersein denkbar bleibt. Ist ja doch auch das Erkennen selbst etwas, das an und für sich gar wohl sich als nicht seiend denken läßt, eine That der Freiheit, die zwar in ihrem Inhalte ein Moment der Nothwendigkeit in sich trägt, aber aufgehoben, so daß sie nicht selbst der Macht dieser Nothwendigkeit anheimfällt. — Geht man freilich weiter zurück, so findet sich, daß diese relative Nothwendigkeit andererseits ein Moment absoluter Nothwendigkeit, absoluten Nichtnichtsein- und Nichtandersseinkönnens voraussetzt. Dieses Moment ist Gegenstand der Metaphysik, auf welche Wissenschaft sonach die Methode zwar gleichfalls, aber keineswegs ausschließlich, sondern weder mehr noch weniger, als auf die realen Theile der Philosophie, deren Inhalt nur eine relative Nothwendigkeit in dem angegebenen Sinne zukommt, Anwendung leidet. Eben dieser Umstand, daß die Methode nicht auf das enge Gebiet der Metaphysik beschränkt ist, muß sich innerhalb des letztern dadurch ausdrücken, daß sie nicht vollständig, oder nicht unmittelbar mit dem Inhalte der Metaphysik zusammenfällt, daß, wie Ref. es früher ausgedrückt hat, die metaphysischen Kategorien nicht selbst als das Subjekt jener Denkbewegung erscheinen. Wo sie, wie bei Hegel allerdings, als solches Subjekt erscheinen: da vielmehr, wäre Grund zu fragen, wie auch außerhalb der „Logik," dort, wo jenes Subjekt der Denkbewegung nicht mehr bei sich selbst, sondern „außer sich" ist, noch dieselbe Bewegung statt finden könne; und wir bekennen, daß wir diese von Ref.

ſchon vorlängſt (über den gegenwärt. Standpunkt der philoſ. Wiſſenſch. S. 160. ff.) aufgeworfene Frage auch von Hr. Sch. nur ſehr unzureichend beantwortet finden.

Es kommt nämlich hier, wie man ſieht, der Punkt zur Sprache, den man recht eigentlich den faulen Fleck des Hegelſchen Syſtemes nennen muß, in welchem Sinne ihn auch neuerlich Schelling und ſchon früher Ref. in der eben genannten Schrift zum Mittelpunkte ihrer Angriffe gemacht haben, — der Uebergang von der Logik zur Naturphiloſophie. Daß dieſer Uebergang bei Hegel ein dialektiſcher ſei, wird uns Hr. Schaller, der dieſen Gegenſtand in einem ausführlichen ihm eigens gewidmeten Abſchnitte (S. 170 ff.) verhandelt, ſo wenig überreden, wie ſeine Vorgänger uns deſſen zu überreden vermocht haben; denn ſeine Rede iſt an dieſer Stelle Nichts als eine überflüſſige Wiederholung des längſt von Hegel, von Göſchel u. A. Geſagten. Acceptiren wollen wir indeß das (S. 197. f.) gegebene Zugeſtändniß, daß dieſer Uebergang „von allen in der Logik vorgekommenen verſchieden ſei," indem „die Idee als vollendete Totalität, als vollendete Realität für ſich ſelbſt, kein Anderes außer ſich habe, in welches ſie übergehen könnte," ja daß, genauer beſehen „die Vorſtellung des Uebergangs überhaupt abzuhalten, und der Uebergang nur für uns dialektiſch nothwendig ſei." Als ob eine Dialektik, die nur, „für uns" dies iſt (das heißt für Diejenigen, die es in ſolchen Fällen „ſo genau nicht nehmen," ſondern, wenn es darauf ankommt, daß Hegel Recht behalte, gern auch fünf grade ſein laſſen, ſo hart ſie auch ſonſt Andere wegen ſolchen „nicht ſo genau Nehmens" anzulaſſen pflegen), als ob eine ſolche Dialektik in Hegels Sinne noch Dialektik wäre! — Was für eine Nothwendigkeit die „Idee" dazu treibe, nachdem ſie es bereits in der Logik ſo herrlich weit gebracht, als „vollendete Totalität" alles weitern „Werdens," aller Selbſtentwickelung überhoben zu ſein, noch einmal in der „Aeußerlichkeit" ſich zu verſuchen, — wo ſie es doch auch ſchwerlich weiter, als bis zur „vollendeten Totalität" wird bringen können, — oder wie es ſich reime, daß die logiſchen Ka-

tegorien einerseits Formen, wenn auch nicht abstracte, sondern concrete Formen der Realität, und andererseits doch zugleich die „vollendete Realität" selbst vorstellen, daß Natur und Geist einerseits in den Kategorien bereits enthalten sein, andererseits dennoch der „absolute Geist" ein Mehres und Höheres, als die „logische Idee" sein soll; darüber erhalten wir bei unserm Verf., wie bei anderen seiner Glaubensgenossen, — zwar Worte in Menge, aber auch nur Worte. Das Nichteingehenwollen in dieses spekulative Mysterium ist es, was der Verf. seinen Gegnern besonders übel nimmt; er fällt hier, wo er mit Letzteren nicht im Einzelnen, sondern in Bausch und Bogen sich zu thun macht, (nach manchen Anzeigen kann es jedoch scheinen, als ob auch hier noch Ref. insbesondere gemeint sei), in alle Unarten seiner Sekte, von denen er sich sonst freier hält, recht tief hinein, und bedient sich jedes erlaubten und unerlaubten Mittels, um die Lehre dieser Gegner als recht „unspekulativ" darzustellen. Es ist Hrn. Sch. gar wohl bewußt, daß der Standpunkt seiner Gegner nicht dieser ist, welcher (S. 195.) „die Wahrheit und Wirklichkeit mit Händen greifen will, und welchem sogleich das Sichtbare und Fühlbare, in seiner starren Unhöflichkeit und Aufdringlichkeit für ein absolut Wirkliches gilt," daß er nicht (S. 215.) auf Krugs Synthetismus hinaus kommt oder (S. 164.) durch die Forderung eine „Schreibfeder" zu deduciren, die Philosophie ad absurdum zu führen meint. Dennoch müssen sich die Gegner dies und vieles Aehnliche in beliebten Hegelschen Phrasen von ihm zu Gemüthe führen lassen. Er verschmäht unter andern den abgenutzten Kunstgriff nicht, die Vorwürfe des Formalismus, des einseitigen Idealismus und des „Verflüchtigens in den abstrakten Gedanken" unter dem Vorwande zurückzugeben, daß ja die philosophischen Begriffe der Gegner zugestandener Weise nur Formen, nur Begriffe seien, die nicht an die Realität heranreichen (sollte heißen: die Realität nicht erschöpfen); eine Wortverdreherei, welche das deutlichste Geständniß enthält, wie sehr man von dem Inhalte jenes Tadels, dessen Namen man durch so

armſelige Mittel von ſich abzuwälzen trachtet, ſich getroffen fühlt.

Was es übrigens mit dieſer „unwirklichen und idealen Bedeutung" (S. 164) auch der realphiloſophiſchen Begriffe jener Gegner, welche eine Immanenz der natürlichen und geiſtigen Wirklichkeit in der „vollendeten Totalität" der logiſchen Idee ein für allemal nicht zugeben wollen, mit dem „Vorſichhertreiben des Seins" (ebendaſ.) durch die nach dem Prinzip dieſes gegneriſchen Standpunktes umgebildete philoſophiſche Methode der That und Wahrheit nach für eine Bewandtniß hat, wird ſich aus dem bisher Geſagten von ſelbſt ergeben haben. Es iſt nämlich mit dem, was der Verf. ſo zu nennen beliebt, nichts Anderes, als einfach dies gemeint, daß die Wiſſenſchaft der Philoſophie als ſolche, wie ſie durch die Methode zu Stande kommt, ein Syſtem von Begriffen iſt, welches die abſolute und immanente Baſis der Wirklichkeit ausmacht, ohne aber die Wirklichkeit erſchöpfen oder ſich ſelbſt an die Stelle der Wirklichkeit ſetzen, oder was in der Wirklichkeit mehr iſt, als in ihm, für „ſchlechte Aeußerlichkeit" erklären zu wollen. Daß die Realität, welche der Realität der philoſophiſchen Begriffe als ſolcher gegenüber für die höhere erklärt wird, nicht die gemein ſinnliche iſt, zeigt die Philoſophie dadurch, daß ſie von den Begriffen dieſer Dinge, die freilich als Begriffe auch noch nicht die ſinnlichen Dinge ſelbſt ſind, ſondern nur das Daſein der Dinge ſetze oder bejahe, zu andern Begriffen, jene vorhergehenden, und alſo auch die in ihnen enthaltene Bejahung des Sinnlichen aufhebend, fortgeht. Bevor die Philoſophie zum Begriffe ihrer ſelbſt als des abſoluten Geiſtes in der noch abſtrakteren Geſtalt des Denkens und Wiſſens gelangt, hat ſie bereits das ganze Bereich der Begriffe, die dasjenige umfaſſen, was man ſonſt wohl die gemeine Wirklichkeit nennt, durchlaufen. Dieſe gemeine Wirklichkeit iſt daher in unſerm Begriffe der Philoſophie genau eben ſo dialektiſch verneint und aufgehoben, wie in dem Hegelſchen; und Hegels Philoſophie hat in Bezug auf dieſen wahren Idealismus oder Monismus

nicht das Mindeste vor der unsrigen voraus. Auch wird man unter den Gegnern, gegen die man hier in Bausch und Bogen mit spekulativ klingenden Tiraden zu Felde zieht, doch wenigstens Schellingen nicht den ungeheuren Abfall von sich selbst zutrauen wollen, jener „unhöflich sich aufdringenden" Wirklichkeit gewichen zu sein. Was aber die Jüngeren dieser Gegner betrifft, gegen die man sich im Angesicht des Publikums schon eher etwas erlauben darf, so beginnt das Publikum, dem man durch dergleichen Versicherungen imponiren will, nach gerade auch schon gewahr zu werden, daß sie an Fähigkeit, mit den Besondern und Einzelnen philosophisch umzuspringen, den orthodoxen Herren Hegelianern eben nicht nachstehen. — Freilich machen diese Gegner sich zuletzt noch einer Todsünde schuldig, wodurch sie Alles, was in ihren übrigen Ansichten etwa erträglich aussieht, wieder verderben; nämlich dieser, auch von dem Begriffe des philosophischen Wissens aus, statt zu der logischen Idee zurück, zu weitern Bejahungen fortzugehen, deren Inhalt, obgleich er, eben im Bejahtwerden, ein gedachter, ein gewußter, zwar nicht durch unser Wissen von ihm, wohl aber dadurch, daß in ihm selbst das ideale Moment als Basis seines Seins enthalten ist, ein „verklärter" ist, sich doch nicht auf den Begriff des absoluten Wissens zurückführen läßt. Darum läuft ihre Philosophie (S. 167) „in einer Confession aus" und „das Höchste und Heiligste wird in die Zufälligkeit der subjektiven Empfindung verflüchtigt," — eine Konsequenz, die, obgleich schon vor unserm Verf. sehr namhafte Leute sie den Gegnern Hegels untergestellt haben, doch nicht im mindesten besser ist, als die allerschlechtesten, welche solche Gegner, denen vom Sinne des dialektischen Verfahrens nicht die leiseste Ahnung beizubringen war, sich je gegen Hegel erlaubt haben. Weil nämlich in jenem Höhern das Moment des Wissens dialektisch aufgehoben ist, so schließt man daraus, daß dasselbe auch verschwunden, und daß das Höhere ein dem Wissen verschlossenes oder unzugängliches sein müsse!! — Es ist übrigens nicht leicht zu sagen, wie Hegels Anhänger ihrerseits solche dialekti-

sche Aufhebung des Wissens in einem Höhern umgehen wollen, ohne doch in die von Hrn. Schaller (S. 294) perhorrescirte Konsequenz zu verfallen, daß nur in den absolut Wissenden, d. h. in Hegel und seinen Schülern Gott ein vollkommenes Bewußtsein seiner selbst genießt, und, falls diese durch einen unglücklichen Zufall aussterben sollten, auf eine niedere Stufe des Selbstbewußtseins zurückfallen würde. Dafern nicht etwa in dieser zugleich Einerleiheit und Nichteinerleiheit des göttlichen Selbstbewußtseins mit dem „absoluten Wissen der Philosophie" ein ähnliches spekulatives Mysterium verborgen liegt, wie dort in jenem seltsamen Uebergange, oder vielmehr nach unserm Verf., Nichtübergange von der Logik zur Natur, und es in dem Hegelschen Systeme mehr als irgendwo, gerade an den Stellen, wo das dialektische Denken aufhört, einer besondern esoterischen Weihe bedarf, um zum Verständnisse hindurchzudringen.

So beharrt denn Ref., durch die Einwendungen des Verfassers nicht irre gemacht, vielmehr aufs Neue darin bekräftigt, bei der Ueberzeugung, daß allerdings zwar die Zeit gekommen ist, die Philosophie durch methodische Behandlung im Sinne der strengsten Dialektik zum System zu erheben, daß aber der Standpunkt dieser Systematik ein anderer, als der des „absoluten Wissens" oder der „absoluten Identität des Seins und Denkens" sein wird. Die Bejahungen, welche die dialektische Methode aus der Verneinung der rein rationalen (metaphysischen), so wie auch der auf die Gestalt des rationalen Elementes (d. h. auf die Begriffsform) zurückgeführten Voraussetzungen gewinnt: diese Bejahungen haben, sowohl im Verlaufe der realphilosophischen Theile des Systemes, als auch am Schlusse des Ganzen, die Bedeutung des Setzens eines Solchen, was an und für sich mehr als der bloße Begriff ist, also allerdings, wenn man will, der Verweisung auf Empirie; und Ref. kann in diesem Sinne gar wohl in jene von dem Verf. so hart angegriffene Behauptung Fichte's einstimmen, daß nicht das spekulative Erkennen als solches die eigentliche Rea-

lität der Dinge erfaßt, sondern nur das spekulativ anschauende Erkennen. Dadurch wird jedoch nicht etwa alle Empirie ohne Unterschied für ein Höheres erklärt, als das philosophische Erkennen, sondern in der höchsten Empirie, der religiösen, ist alle andere Empirie eben so aufgehoben und verklärt enthalten, wie in der philosophischen Wissenschaft als solcher die Prinzipien dieser Empirie, d. h. die ihr zum Grunde liegenden Allgemeinbegriffe, als aufgehoben enthalten sind. — Dieser Uebergang der philosophischen Begriffe in die Bejahung eines solchen, das mehr als nur Begriff ist, bringt sich denn auch darin zur Erscheinung, daß alle Theile der Realphilosophie auch in Form einer philosophischen Empirie vorgetragen werden können, in welcher, ohne die Form der strengen Systematik, doch der wesentliche Inhalt der systematischen Disciplinen, und außer diesem noch ein Mehreres enthalten ist, ein Solches, was, obgleich nicht auf die streng methodische Form des Systemes zurückführbar, doch gleichfalls, um in seiner Wahrheit erfaßt zu werden, vom philosophischen Gedanken durchdrungen werden muß. In das System als solches nämlich können nur diejenigen Begriffe aufgenommen werden, denen, unter Voraussetzung einer thatsächlich vorhandenen Wissenschaft von dem Universum oder der Idee, eine diese Voraussetzung bedingende Nothwendigkeit zugeschrieben werden kann, also, außer den Begriffen der Logik und Metaphysik, nur die allgemeinsten Grundbegriffe der natürlichen und der geistigen Wirklichkeit. Die philosophische Empirie aber umfaßt die ganze Unendlichkeit des innerhalb dieser Umgränzung der spekulativen Nothwendigkeit frei sich Bewegenden; sie läßt daher eine unendliche Erweiterung und Vervollkommnung zu, während das System allerdings früher oder später einmal als fertig und abgeschlossen dastehen wird.

Nachschrift.

Wir haben in vorstehender Abhandlung so vielfach und ausdrücklich von einem höhern Standpunkte gesprochen, welchen die Philosophie nach Hegel, theils durch Schelling, theils durch andere, im Prinzip mit der neuern Philosophie Schellings zusammentreffende Bestrebungen gewonnen habe, daß zu erwarten ist, man werde von uns schließlich noch eine nakte und bestimmte Erklärung eben über das wissenschaftliche Prinzip dieses Standpunktes, und über seinen Unterschied von dem Prinzipe des Hegelschen Standpunktes im Ganzen und Großen begehren. Wir wollen versuchen, eine solche in so kurzen und bündigen Worten als möglich zu geben.

Das Prinzip des Hegelschen Systemes ist die Idee als absolute Einheit des Subjektiven mit dem Objektiven. In diesen Ausspruch werden alle Anhänger jenes Systems einstimmen, so verschieden auch übrigens ihre Denkweise zum Theil über die höchsten und wichtigsten Dinge sein mag. Nicht minder dürfen wir uns solcher Einstimmung versichert halten, wenn wir ausdrücklich in diese Einheit des Subjekts mit dem Objekte das Moment der Nothwendigkeit setzen, welches nach Hegel unbedingtes Attribut aller spekulativen Erkenntniß, so wie alles Seins, wiefern es spekulativ erkannt wird, ist. Dem blos subjektiven Denken, welches sich nicht in der Einheit mit seinem Objekt befindet, gehört nach jener Philosophie die Kategorie der Möglichkeit an. Wiefern dieses Subjekt das Dasein eines Objektes außer ihm anerkennt, so spricht es dieses Objekt als ein zwar wirkliches, aber nur wirkliches, d. h. als ein solches an, welches die (subjektive) Möglichkeit oder Denkbarkeit anderer Subjekte nicht ausschließt. Diese Wirklichkeit fällt daher zusammen mit der Zufälligkeit; sie ist nicht wahre Wirklichkeit. Die wahre Wirklichkeit dagegen ist eine und dieselbe mit der Nothwendigkeit. Sie ist nicht die Wirklichkeit des von dem denkenden Subjekt getrennten Objekts, sondern sie ist die mit sich selbst

identiſche Wirklichkeit des Subjekts, welches nicht die leere Möglichkeit, die bloße, nichtige Form eines Objektes überhaupt, ſondern das ſeiende Objekt denkt, und des Objektes, welches ſein Daſein nicht außerhalb des denkendes Subjektes, ſondern in dieſem Subjekte hat. Das Denken dieſer Wirklichkeit iſt eben darum, weil es das Anchandersſeinkönnen, die Möglichkeit des Gegentheils ausſchließt, das nothwendige, ſo wie das Sein, welches dieſem Denken entſpricht, als ein durch das Denken vermitteltes, nicht mehr das unmittelbare, zufällige, ſondern gleichfalls ein nothwendiges iſt.

So, wie geſagt, Hegel. Es bedarf keines großen Scharfſinns, um zu ſehen, wie viel in dieſen Sätzen, die, wie ſchon bemerkt, als ein in ſeiner Allgemeinheit ziemlich genügender Ausdruck für das Prinzip jener Philoſophie gelten können, unklar und unbeſtimmt bleibt. Das Objekt ſoll inſofern wahr ſein, wiefern es ſich aus dem nothwendigen Denken des Subjektes ergiebt. Wird hiermit behauptet, daß alles, was wir auch im gemeinen Leben Objekt, Gegenſtand nennen, alle äußere, ſinnliche Gegenſtändlichkeit, bis auf das Einzelſte und Beſonderſte herab, an ſich auch Wahrheit d. h. Nothwendigkeit hat, aber in ihrer Wahrheit, erſt dann erkannt wird, wenn der Geiſt ſich ihrer Nothwendigkeit bewußt wird? Daß Alles, was wir zufällig nennen, in Wahrheit ein Nothwendiges iſt, nicht minder nothwendig, wie die allgemeinſten logiſchen und mathematiſchen Denkwahrheiten, und nur von uns nicht, vermöge der Endlichkeit unſers Geiſtes, wohl aber von Gott als nothwendig erkannt wird? — So iſt Hegel in der That von Göſchel verſtanden worden, und die große Autorität, welche Göſchels Schriften in der Schule Hegels gewonnen haben, macht wahrſcheinlich, daß wirklich ſolcher unbedingte Determinismus dort weiter, als es nach den Aeußerungen anderer Jünger ſcheinen könnte, Wurzel gefaßt hat. — Aber was für eine Bedeutung hätte dann jene „Aeußerlichkeit," jenes „Außerſichſein" des Räumlichen und Zeitlichen, gegenüber der logiſchen Idee? Offenbar wäre nach jener Anſicht die Idee überall auf gleiche Weiſe bei ſich und

in ſich, wie ſie in dem Logiſchen es iſt; das Logiſche wäre, wie Ref. anderwärts nachgewieſen hat, daß Göſchel es dazu macht, nichts als eine von uns, dem endlichen Geiſte, für unſer Bedürfniß gemachte Abbreviatur für das große Ganze des Weltendaſeins, für den Inbegriff alles Wirklichen, den als ſolchen nicht wir, ſondern nur Gott zu faſſen vermag. Iſt aber dem ſo, wie ſteht es denn mit jener Behauptung des „abſoluten Wiſſens," dieſem großen Endergebniſſe der Hegelſchen Philoſophie, welches durch ſie der Philoſophie als ſolcher vindicirt wird? Was für eine Bürgſchaft haben wir denn noch, hat denn noch unſere Wiſſenſchaft, wenn ſie nicht alle Wahrheit zu erkennen vermag, daß ſie überhaupt Wahrheit zu erkennen vermöge? — Göſchel wird antworten: die göttliche Offenbarung. Gott iſt nicht neidiſch, er hat ſeinem Geſchöpfe, ſo viel es zu faſſen vermag, von ſeinem Wiſſen, von ſeiner Erkenntniß mitgetheilt. Die Zuſammenfaſſung dieſes Mitgetheilten in einfachen Gedankenbeſtimmungen iſt die Logik; das Beſondere und Einzelne, was wir außerdem noch zu erkennen vermögen, müſſen wir von hier aus, nachdem wir uns ſolchergeſtalt „im Allgemeinen orientirt *)," erkennen. — So haben wir alſo doch auf alle Weiſe nur eine unvollkommene und ſtückweiſe Erkenntniß des Realen, und die Geſammtheit unſers Wiſſens „läuft auf eine Confeſſion hinaus;" was unmöglich Hegels Abſicht bei Entwerfung ſeines Syſtemes ſein konnte.

Betrachten wir aber, wie dies unſtreitig der eigentlichen Meinung Hegels weit gemäßer iſt, zunächſt nur das Logiſche als den für ſich ſelbſt genügenden Inbegriff der reinen Idee, der reinen Nothwendigkeit, und laſſen wir das äußerliche Daſein im Raum und Zeit für das zunächſt nur Zufällige, blos Erſcheinende, aber nicht in Wahrheit Seiende gelten, welches durch die Macht der Idee eine Geſtaltung (die eigene Geſtalt der Idee) gewinnt, eine Geſtalt, welche in dieſer Zufälligkeit das Nothwendige iſt: ſo bleiben in Bezug auf dieſe Nothwendigkeit, die reale, concrete, die eigentliche Nothwendigkeit des Wirk-

*) Göſchel, Beweiſe für die Unſterblichkeit S. 84.

lichen, wichtige und nicht zu umgehende Fragen unbeantwortet. Durch die Bestimmung der „Aeußerlichkeit gegen die Idee" wird in dem Räumlichen und Zeitlichen, wenn nicht das Eintreten jener Entwickelung zur Gestalt der Idee überhaupt, so doch jedenfalls das Wo und das Wann solcher Entwickelung im Ganzen sowohl, als auch im Einzelnen, als gleichgültig, als zufällig gesetzt. Es wird ferner als zufällig gesetzt „der unendliche Reichthum und die Mannigfaltigkeit der Formen," in denen sich innerhalb der Natur und innerhalb des endlichen Geistes der Begriff, doch überall nur unvollkommen, — da sein vollkommenes Dasein nur der absolute Geist ist, — bethätigt; ja es wird, — in schneidendem Widerspruche gegen jene Göschelsche Ausdeutung, nach welcher sich sogar müßte philosophisch bestimmen lassen, „warum das h. Kreuz gerade auf Golgatha auf der bestimmten Stätte zu der bestimmten Zeit aus diesem und keinem andern Holze aufgerichtet worden ist *)," — für „das Abgeschmackteste" erklärt, „von dem Begriffe zu verlangen, er sollte dergleichen Zufälligkeiten begreifen." — Wo nun ist, fragen wir, wenn dies sich so verhält, — wo ist die Gränze zwischen dieser Zufälligkeit, die im Einzelnen, und der Nothwendigkeit, die im Ganzen des Universums obwalten soll? Was für eine Nothwendigkeit ist diese, die in allen ihren Momenten (denn kein Moment des realen Weltdaseins ist ohne ein Wo und ein Wann und ohne die andern Aeußerlichkeiten, die in die Kategorie der Zufälligkeit fallen,) dergestalt von der Zufälligkeit afficirt ist, daß sich schlechterdings nicht angeben läßt, was denn von ihr übrig bleibt, wenn Alles, was in den Bereich des Zufalls gehört, von ihr abgesondert werden sollte? — Oder, um dieselbe Frage näher noch mit den Worten auszudrücken, die gewöhnlich zur Bezeichnung des Prinzips jener Philosophie gebraucht werden: was wird aus jener Behauptung einer absoluten Identität des Subjekts mit seinem Objekte, wenn das Objekt, insofern es da ist in Raum und Zeit, in jedem Momente dieses seines Daseins Bestimmungen hat, die dem er-

*) a. a. O. S. 257.

kennenden Subjekte ein für allemal unzugänglich bleiben? Wenn umgekehrt das Subjekt in Bezug auf alle dieſe Beſtimmungen eine unendliche Möglichkeit des Nichtſeins und des Andersſeins zu denken vermag? Was wird aus dem „Monismus des Gedankens," aus der jeden Dualismus ausſchließenden Einheit der im dialektiſchen Prozeſſe der Weltentwicklung ſich ſelbſt ſetzenden Idee, wenn dieſe Entwicklung, wenn die Dialektik des mit dem Sein identiſchen Begriffs an jedem einzelnen Punkte von einem Zufälligen, welches außerhalb ihres Bereiches liegt, anhebt, und durch einen Zufall, über den ſie keine Macht hat, unterbrochen werden kann? Iſt ſolches Nebenhergehenlaſſen des Zufalls, der Aeußerlichkeit, neben der Idee, ſolche Abhängigkeit der Idee vom Zufalle in ihrer Erſcheinung, in ihrer Offenbarung, nicht ſelbſt der ſchroffſte Dualismus? Iſt es im geringſten anders oder beſſer, als wenn J. G. Fichte die Entwickelung ſeines „Ich" von einem unbekannten und unerkennbaren Anſtoß abhängig machte, der dem Ich in einem Nicht-Ich gegeben ſei?

Dieſe und ähnliche, durch das Prinzip der Hegelſchen Philoſophie ungelöſt bleibende Fragen zu löſen, gleich im Prinzipe zu löſen, muß ſich nothwendig eine Philoſophie, die mit dem ausdrücklichen Bewußtſein von der relativen Berechtigung des Hegelſchen Standpunkts über dieſen Standpunkt hinauszugehen unternimmt, zu ihrer Aufgabe machen. Uns ſei es jetzt vergönnt, zu zeigen, daß dieſelben in den Prinzipien des Syſtemes der Freiheit wirklich ſchon gelöſt ſind; daß das Syſtem der Freiheit über die fehlerhaften Widerſprüche, die in dem Prinzip des Hegelſchen, dieſen unbewußt, verborgen liegen, ein Bewußtſein hat, und eben durch dieſes Bewußtſein ſie überwindet. — Das entſcheidende Moment dieſer Ueberwindung, und alſo der Erhebung über Hegel, liegt ſogleich darin, daß die „abſolute Identität des Subjektiven mit dem Objektiven" und die in dieſer Identität geſetzte unbedingte Denknothwendigkeit des Erkenntnißinhalts, die in dem Hegelſchen Syſteme Alles in Allem, die Wahrheit des Seins und des Erkennens ſelbſt ſein ſoll, als das, was ſie *an ſich* freilich auch dort ſchon iſt, als

ein wesentliches, aber untergeordnetes Moment der Wahrheit, ausdrücklich erkannt und gesetzt wird. Es ist gezeigt worden, daß der That und Wahrheit nach bei Hegel solche Identität und Nothwendigkeit nur innerhalb der Logik stattfindet, daß sie außerhalb der Logik nur eine erkünstelte ist. Das System der Freiheit bringt diesen Unterschied der Sphären zum Bewußtsein. Auch in ihm giebt es eine Sphäre, wo absolute Denknothwendigkeit, Nichtnichtsein-, und Nichtandersseinkönnen, absolute Identität des Subjektiven und des Objektiven stattfindet. Diese Sphäre ist, um uns der Worte Schellings *) zu bedienen, „das absolute prius, das prius selbst der Gottheit, dessen Besitz das große Recht der Vernunft ist, ein Besitz, in den sie nur spät sich setzte, der allein sie von jedem realen und persönlichen Verhältniß emancipirte, und ihr die Freiheit gab, die erforderlich ist, um selbst die positive Wissenschaft als Wissenschaft zu besitzen." Die Wissenschaft von diesem prius tritt im Systeme der Freiheit an die Stelle dessen, was bei Hegel die Logik ist; sie ist so zu sagen das in das System der Freiheit aufgenommene Identitätsystem. Aber sie erkennt sich selbst als ein blos formales oder negatives Wissen. Das Moment, worin Subjekt und Objekt schlechthin zusammenfallen, ist eben kein anderes, als die absolute, nicht nicht sein und nicht andersein könnende Form des Seins sowohl, wie auch des Erkennens. Die Art und Weise der Erkenntniß dieser absoluten, aprioriſchen Form bildet innerhalb des Systemes der Freiheit eine weitere Frage, deren Beantwortung mit der Beantwortung der Fragen über die Beschaffenheit des positiven und realen Inhalts der Philosophie auf das Engste zusammenhängt.

In Bezug auf diesen Inhalt nun hat das System der Freiheit zuvörderst das klare und aufrichtige Bewußtsein, wie seine Erkenntniß durchaus nur den Charakter einer relativen Nothwendigkeit, wenn überhaupt einer Nothwendigkeit, tra-

*) Vorrede zu Cousin, S. XVIII.

gen kann. Auch im Hegelschen Systeme konnte dieses Bewußtsein, wie wir sahen, nicht ganz umgangen werden; aber statt sich dasselbe frei und offen einzugestehen, suchte jenes System den Inhalt dieses Bewußtseins, weil er mit dem Begriffe, den es zu seinem Prinzip gemacht hat, im Widerspruch stand, zu verkleistern und zu vertuschen, die Mittel, die man zu diesem Zwecke in Anwendung brachte, hatten zu ihrer nothwendigen Folge eine Spaltung unter den Bekennern des Systems selbst, eine solche, die, da man sich das Uebel nicht eingestehen will, sondern es im Finstern schleichen läßt, jenem Systeme zu weit größerem Nachtheil gereicht, als dem Systeme der Freiheit, welches sich selbst zur Zeit noch für kein vollendetes, sondern für ein werdendes giebt. Die offen eingestandene Differenz seiner dermaligen Bekenner über den Weg, den man, um das gemeinschaftlich anerkannte Prinzip zu wissenschaftlicher Durchführung zu bringen, einzuschlagen hat. — Der Ausdruck einer „absoluten Identität des Objektiven und des Subjektiven" wird, auf das Positive und Reale angewandt, zu einem ungeeigneten, weil hier nicht, wie bei dem rein rationalen prius allerdings, das Erkenntnißprinzip mit dem Prinzipe des Seins unmittelbar zusammenfällt, sondern beides unterschieden werden muß. Das Prinzip des Seins ist hier freie That und Handlung, durch welche das Auchnichtseinkönnende sich als seiend, das Auchandersseinkönnende als so seiend, wie es wirklich ist, setzt. Das Prinzip des Erkennens aber, zunächst allerdings nur des systematischen, wissenschaftlichen Erkennens, ist die in das freie Thun hinein sich fortsetzende Nothwendigkeit des prius der That, die Nothwendigkeit einer bestimmten Gestalt der schöpferischen That und dessen, was aus ihr entsteht.

Wir haben in unserer vorstehenden Abhandlung als die Grundvoraussetzung, von welcher das philosophische, auf die Realität und Wirklichkeit, nicht auf die blos rationale, aprioriſche Form gerichtete Erkennen ausgeht, diese ausgesprochen: daß es überhaupt ein Erkennen, ein die Allheit des Seienden umfassendes Erkennen giebt. Diese Voraussetzung ist, wie wir

hier sehen, nichts Anderes, als erstens die Voraussetzung einer freien That überhaupt, durch die eine Realität, eine Wirklichkeit entsteht, zweitens einer solchen That, durch welche diese Wirklichkeit zu einer erkennbaren wird. Die That als solche ist nicht das Erkennen; sie ist, wie gesagt, die Voraussetzung des Erkennens, also, als seiend, als Prinzip alles realen Seins, das prius des Erkennens. Umgekehrt kann die That als solche nur unter Voraussetzung eines ihr innewohnenden Erkennens gedacht werden; dieses Erkennen also ist seinerseits das prius der That. Doch ist es, als solches prius, kein wirkliches; es ist die, erst durch die freie That zur wirklichen Erkenntniß erhobene Form des nur im Erkennen realen und wirklichen Seins. Dieses wechselseitige Sichvoraussetzen und Sichfordern des realen Thuns und des Erkennens, diese Duplicität in der Einheit und Einheit in der Duplicität tritt im Systeme der Freiheit an die Stelle der absoluten Identität des Seins und des Erkennens. Es ist dies eben die Idee der Freiheit selbst, die lebendige, in lebendiger Gesetzlichkeit sich bewegende, während die Identität als solche, mag noch so sehr der Schein einer dialektischen Bewegung ihr angekünstelt sein, eine todte, starre Nothwendigkeit bleibt.

Aus der Art und Weise, wie wir hier das System der Freiheit nach der Seite seines Erkenntnißprinzips bezeichnet haben, geht hervor, daß dasselbe, weit entfert, wie es von seinen Gegnern beschuldigt wird, in eine subjektive Confession oder unwissenschaftliche Empirie auszulaufen, gleich von vorn herein von jener großen Anschauung durchdrungen ist, welche Hegel, zugleich freilich noch eine andere, keineswegs gut zu heißende Geltung für sie in Anspruch nehmend, das absolute Wissen nennt. Das absolute Wissen, als Aktualität und in dieser Aktualität zwar als die höchste aller Realitäten, als die letzte, alle andere Realität aufhebende Spitze der Wirklichkeit gedacht, ist das Endergebniß des Hegelschen Systems. Das absolute Wissen, als einfache Potenz, als Gedanke einer absoluten, allumfassenden Erkenntniß, als Forderung eines solchen

Erkennens, ist der Anfang, der Ausgangspunkt des Systemes der Freiheit, welches eben darum in der geschichtlichen Entwickelung der Philosophie unmittelbar auf das Hegelsche nachfolgt, weil es mit demselben Gedanken anhebt, mit dem jenes aufhörte. Die Wissenschaft der Philosophie nun ist nach dem Systeme der Freiheit eben so, wie nach allen frühern Systemen, die Realisation jenes Erkenntnißbegriffs in seiner Allgemeinheit, oder insofern die Erkenntniß des Seienden nicht eine unendlich vielfache und mannigfaltige, sondern die eine, untrennbare und einfache ist. Sie hat zu ihrem Prinzip nicht, wie andere Erkenntniß, die Erfahrung, sondern den Erkenntnißbegriff als solchen; nur dasjenige kann Gegenstand der Philosophie als Wissenschaft, des systematischen philosophischen Erkennens sein, von dem sich zeigen läßt, daß es ein wesentliches Moment des mit dem Sein als dessen allgemeine Grundlage, aber auch nur als solche, identischen Erkenntnißbegriffs bildet. — Die philosophische Methode ist nichts Anderes, als die Art und Weise, der Denkprozeß, wodurch jene nothwendigen Momente des Erkenntnißbegriffs aufgefunden werden. Sie selbst, die Methode, kann im Systeme der Freiheit nicht, wie in der Hegelschen Ausführung des Identitätsystems, als unmittelbar identisch mit dem objektiven Prozesse des Weltlebens, ohne Rechtfertigung, auf gut Glück aufgenommen, sondern sie muß in einer den objektiven Disciplinen der Philosophie vorangehenden philosophischen Betrachtung aus der inwohnenden Entwickelung des Erkenntnißbegriffs abgeleitet und erwiesen werden. Die Methode selbst übrigens Dialektik zu nennen und ihr wenigstens eine gewisse Beziehung oder Verwandtschaft zur Hegelschen Methode zuzugestehen, sind die meisten Bekenner des Systemes der Freiheit einig, wiewohl über ihre nähere Beschaffenheit allerdings noch keine vollkommene Uebereinstimmung unter ihnen herrscht. Wenn von mehren Seiten her der Ausdruck positive Dialektik für sie in Vorschlag gebracht worden ist, im Gegensatze zu der Hegelschen, welche man als negative Dialektik bezeichnet, so liegt diesem Vorschlage die

richtige Einsicht zum Grunde, wie durch die Hegelsche Dialektik der Gegenstand in der Erkenntniß aufgehoben oder aufgezehrt wird, während die Dialektik des Systems der Freiheit den Gegenstand eben dadurch *setzt* oder *ponirt*, daß sie umgekehrt die Erkenntniß in ihm aufhebt oder als sein Moment, und zwar wesentliches, unentbehrliches Moment, ihm einverleibt.

Es ist also ein wesentlich verschiedener Erkenntnißbegriff, derjenige, welcher das Prinzip des Systems der Freiheit, und jener, welcher das Prinzip des Hegelschen und des Identitätsystemes ausmacht. Der Hegelsche, ein dem System selbst ungerechtfertigt vorausgesetzter, fordert absolute Identität des Objekts mit dem Subjekte, sucht die *Wahrheit* nur in solcher Identität. Der Erkenntnißbegriff des Systemes der Freiheit dagegen, jener, der vor dem Systeme aus dem Bewußtsein, dem er angehört, abgeleitet und gerechtfertigt wird, beruht zwar auf der Voraussetzung eines Punktes, ja einer ganzen Begriffssphäre, in welcher Subjekt und Objekt wirklich zusammenfallen; er erkennt, daß ohne solche Voraussetzung, ohne die unablässige Gegenwart der Begriffsbestimmungen dieser Sphäre, d. h. der reinen Kategorien oder Denkbestimmungen, in allem geistigen Thun, Erkenntniß überhaupt unmöglich wäre; aber er setzt die Erkenntniß des Realen selbst nicht in das Wissen jenes Identischen. Der Hegelsche Erkenntnißbegriff kennt nur eine Erkenntniß des schlechthin Nothwendigen, denn nur in dem Nothwendigen sind Objekt und Subjekt wirklich Eins. Diese Erkenntniß aber ist die philosophische, die spekulative; von dem Aeußerlichen, dem Zufälligen giebt es keine *wahre*, sondern nur *Scheinerkenntniß*, Meinung und Vorstellung. Der Erkenntnißbegriff des Systemes der Freiheit dagegen kennt außer der philosophischen allerdings noch eine andere, nämlich die empirische Erkenntniß; die philosophische selbst aber ist ihm die Manifestation nicht jener unbedingten Nothwendigkeit, die in der Identität des Subjekts und Objekts besteht, *als solcher*, (wiewohl auch dieser,) sondern jener bedingten oder hypotheti-

ſchen Nothwendigkeit, welche in der Immanenz des ſubjektiven Prinzips in dem objektiven beſteht.

Dieſe Immanenz ſelbſt nun, die Immanenz nicht, wie nach Hegel, des Objekts im Subjekte, ſondern umgekehrt des Subjekts, des ſubjektiven Prinzips im Objekte, iſt es, was man recht eigentlich als den realen Begriff der Freiheit, und ſomit als das Realprinzip unſers Syſtemes bezeichnen kann. Der formale Begriff der Freiheit iſt die Identität des Subjektiven mit dem Objektiven nach ihrem beſtimmten Inhalte oder nach dem Endreſultate der Wiſſenſchaft, die von ihm handelt, gefaßt. Er iſt ſomit auch dem Hegelſchen Syſteme nicht fremd, und wird von dieſem mit Recht als einer und derſelbe mit der abſoluten Nothwendigkeit bezeichnet. Aber dieſer formale, rein metaphyſiſche Begriff enthält eben die doppelte Möglichkeit der Realiſation entweder einer zufälligen, geſetzloſen Aeußerlichkeit, die jener Nothwendigkeit nur als einer fremden, zwingenden Macht anheimfällt, und von ihr in einem objektiv dialektiſchen Entwicklungsprozeß ſich in ihre Geſtalt hineinzufügen gezwungen wird, — oder aber deſſen, was wir hier die reale Freiheit nannten, d. h. einer ſelbſtbewußten, frei ſchaffenden Gottheit. Hegel iſt, ſo können wir zu urtheilen nicht umhin, — in dem erſten Gliede dieſer Alternative befangen geblieben, ohne Einſicht auch nur in die Möglichkeit des zweiten. Es darf daher nicht überraſchen, wenn er die Namen der Freiheit, der Gottheit u. ſ. w., die ausſchließlich dem Inhalte der entgegengeſetzten Anſicht gebühren, für ſich in Anſpruch nimmt. Aber nur durch eine Inconſequenz, nur durch Begehung der härteſten Gewaltſamkeiten und Widerſprüche, kann man, ohne das Prinzip jenes Standpunktes aufzugeben, den Schein einer realen Freiheit, einer Perſönlichkeit Gottes und einer wirklichen Weltſchöpfung erkünſteln.

Von dem Syſteme der Freiheit dagegen erhellt, wie es ſogleich in ſeinem Prinzip, neben der Forderung eines realen Erkenntniß- und realen Freiheitsbegriffs, auch die Forderung eines perſönlichen überweltlichen Gottesbegriffs ent-

hält, obwohl die Art und Weiſe der Ausführung dieſes Begriffs, eben ſo wie alle andern, der Ausführung des Syſtemes ſelbſt vorbehalten bleiben muß. Weil nämlich dieſes Syſtem keineswegs ſchon in ſeiner Metaphyſik das zureichende Prinzip einer realen Erkenntniß, einer Erkenntniß des Objektiven (wiewohl allerdings die unumgängliche Bedingung ſolchen Prinzips) zu haben meint, dergleichen Hegel in ſeiner Logik allerdings zu haben vorgiebt: ſo wird, in ſofern dieſes Syſtem nichtsdeſtoweniger ſich der Möglichkeit, ja der Wirklichkeit einer Erkenntniß, einer realen, inhaltvollen, von vorn herein bewußt iſt, für ſolche Erkenntniß ein reales Prinzip erfordert, durch das ihre Möglichkeit ſich erkläre, von dem ihre Wirklichkeit ausgehe. Solches Prinzip aber kann, wie ſogleich erhellt, nur ein reales Weſen ſein, in welchem das formale Seins- und Erkenntnißprinzip, das metaphyſiſche dergeſtalt enthalten iſt, daß es außer ihm weder Sein noch Geltung hat, alſo ein Weſen, welchem reale Totalität, reale Abſolutheit zukommt. Vermöge der Immanenz des formalen Prinzips in ihm hat dieſes Weſen nothwendiger Weiſe die Geſtalt des Selbſtbewußtſeins, der freien Perſönlichkeit; vermöge ſeiner Abſolutheit iſt es als Grund alles andern Daſeins, alſo als Weltſchöpfer zu denken. Wirkliche Erkenntniß und Wiſſenſchaft im menſchlichen Geiſte aber bleibt undenkbar ohne den Begriff einer Mittheilung von Oben, einer Entäußerung, einer Menſchwerdung des göttlichen Geiſtes, deren allgemeiner Begriff oder Forderung ſonach gleichfalls ſchon in den erſten Prinzipien des Syſtemes der Freiheit enthalten iſt.

Ueber

das Verhältniß der Erkenntnißlehre zur Metaphysik;

als Anhang

zur vorhergehenden Abhandlung,

vom

Herausgeber.

Im Wesentlichen dem voranstehenden Urtheile über das Buch des Herrn Schaller mich anschließend, und willig die guten Hoffnungen theilend, welche mein Freund von der wissenschaftlichen Zukunft des Verfassers erregt, kann ich doch nicht ganz seiner Meinung sein, daß, nach den vorliegenden Proben von Herrn Schallers bis jetzt erlangten philosophischer Bildung, sofort schon eine friedliche Ausgleichung zwischen ihm und uns sich ergeben werde. Nur wie weit man durch entgegenkommendes Bedürfniß oder selbstständig erworbene Vorbereitung Interesse und innere Verwandtschaft gewonnen zu einer fremden Denkweise, vermag man sie sich zum Eigenthume zu machen, sie zu verstehen, darum auch zu beurtheilen. Alles Andere, bekenne man sich übrigens zum Anhänger oder Gegner derselben, läßt sie, wie ein Fremdes, Undurchdrungenes, uns gegenüberstehen. Wenn es sich nun insbesondere, wie im gegenwärtigen Falle, nicht um ein Mehr oder Minder im Zugeständnisse einzelner Sätze, noch weniger um gänzliche Einstimmigkeit in Allem und Jedem handelt, dergleichen die Repräsentanten der neuen Weltansicht selbst nicht für nöthig erachten, um sich doch über das Wesentliche einverstanden zu wissen; — wenn in der That vorerst, wie Weiße so eindringlich gezeigt hat, von dem

Anerkennen oder Nichtanerkennen eines völlig neuen, über den Gesammtstandpunkt der Hegelschen Philosophie hinausliegenden Erkenntnißprinzipes die Rede ist; so fragt sich vor allen Dingen, ob unser Beurtheiler den Begriff jener gottoffenbarenden Empirie auch nur im Allgemeinsten, und wie zur Probe, sich angeeignet habe, welcher als das Ziel unserer beiderseitigen Erkenntnißlehre und metaphysischen Theorie zu Grunde liegt.

Kann nur bei der bequemen Trivialität und fast unglaublichen Beschränktheit, mit welcher sich unser Verfasser in gelegentlichen Einwänden und Bemerkungen darüber ergeht, kaum ein Zweifel darüber sein, wie er unsere Meinung über jenen Hauptpunkt sich ausgedeutet hat; so ist auch der Grund vollkommen ersichtlich, warum er es nicht der Mühe werth finden konnte, in den vorbereitenden Disciplinen einen tiefer liegenden Sinn zu vermuthen und aufsuchen zu wollen. Da das Ziel Nichts ist, wie sollte der dahin führende Weg mehr bedeuten! Wirklich haben die sogenannten „Mißverständnisse," welche jetzt fast jeder Philosoph Jeglichem an den Kopf wirft, und die der gegenwärtigen spekulativen Controverse den widerlichsten Ausdruck pedantischer Schulmeisterlichkeit geben, in jener oberflächlichen Desorientirung ihren Grund: weder in die eigene Ansicht des Gegners, noch in die Bedeutung seiner Einwendungen mag man gründlich und mit einiger Selbstenthaltung auch nur vorläufig eingehen. Daher das widerliche Gemisch jener halblügenden Relationen von fremden Lehren und Behauptungen, dem man fast überall begegnet, wo kaum sogar eine gründliche Entgegnung möglich ist, weil man allzuvieler Worte bedürfte, um dies Gewirr undurchbildeter und embryonenhafter Vorstellungen nur vor sich selbst klar zu machen, oder das Wahre vom Falschen und Angedichteten darin zu unterscheiden.

So begreift auch Herr Schaller gar nicht, weder was wir noch suchen möchten über Hegel, den Allumfassenden, hinaus, noch was wir etwa gefunden haben könnten. Da er nun dennoch nicht umhin kann, von unsern Worten und Begriffen Notiz zu nehmen, und sie sich nach seiner Grundvoraussetzung

zurechtzulegen: so bleibt ihm Nichts übrig als der unvermeidliche Schein eines Wiederzurückgesunkenseins hinter Hegel, ohne daß wir deßhalb, jenen Maaßstab einmal vorausgesetzt, ihn eigentlich anzuklagen oder des bösen Willens zu beschuldigen hätten. Vielmehr müssen wir bekennen, daß er sich über die seichten und unreifen Ansichten, welche uns seine abgestumpfte Auffassung aufbürdet, nur mit unserer durchgängigen Billigung erklärt hat, während uns selbst jedoch solche Umdeutung, wie eine neckende Parodie desjenigen, was uns das Höchste gilt, mit innerstem Widerwillen erfüllen muß.

Hieraus ergiebt sich unser vorläufiges Gutachten über sein Buch und seinen gegenwärtigen Standpunkt schon von selbst, welches, erwägt man die folgenden Nachweisungen, nur gerecht und unbefangen erscheinen wird. — Er findet sich äusserlich vorerst noch hermetisch beschlossen und eingefriedigt in Hegelscher Lehre: diese hat er durchaus verstanden und sich zum Eigenthume gemacht; in ihr bewegt er sich mit Kraft, Geschick und geistiger Freiheit. Manche Bedenklichkeiten gegen dieselbe verbirgt er sich selbst nicht mehr; aber froh, wie es scheint, des noch neuen und mühsam errungenen Erwerbnisses, verhehlt er sich wenigstens das Gewicht derselben für die Wahrheit des Systemes im Ganzen, oder er hofft durch Modifikationen oder Erweiterungen des Hegelschen Prinzipes selbst, — die aber bei den eigentlich entscheidenden Punkten zu bloßen Ausflüchten herabsinken, — sie vor sich und Andern zu verdecken. Hierin nun liegt Nichts, was an sich selbst mit den Anforderungen der Gründlichkeit, wie mit dem Fortgange einer achtungswerthen Ausbildung unverträglich wäre, indem es keinem Philosophirenden zu verdenken ist, wenn er den einmal errungenen Standpunkt nicht eher aufgiebt, als bis die völlige Unmöglichkeit, ihn zu halten, subjektiv ihm klar geworden ist. — Wie tief demungeachtet, trotz aller ausdrücklichen Erklärungen, der Zweifel, welcher durch die „Gegner" geweckt ist, selbst schon in Herrn Schaller sich eingenistet habe, bricht gerade an der Vertheidigung unwillkührlich, aber desto wirksamer hervor. Während

er mit Klarheit, Energie und vollkommner Beherrschung seines Gegenstandes alle die Fragen beleuchtet und jeden Urtheilsfähigen in dieser Hinsicht erfreuen und befriedigen wird, deren zugestandener Weise der Hegelsche Standpunkt mächtig ist; steht in auffallendem Kontraste damit der kleinlaute Ton, das scheue Ausweichen, wenn er die eigentlich verfänglichen, mit der Frage nach dem Pantheistischen jenes Standpunkts zusammenhängenden Punkte, über die Persönlichkeit Gottes, über das Verhältniß des menschlichen Bewußtseins zum göttlichen, über den Begriff der Freiheit u. s. w. bespricht. Hier beruft er sich plötzlich auf die innern Schwierigkeiten der Sache, auf das Zweideutige der Ausdrücke; ja als letztes Argument soll dienen, daß es die Gegner eben auch nicht weiter gebracht hätten. Woraus, verhalte sich dies, wie es wolle, nur folgen würde, daß die Kritik der Gegner zwar gerecht, ihre eigenen Ergänzungsversuche jedoch unzureichend seien, was für die von ihm vertheidigte Sache selbst nicht das Mindeste ändert. Und so dürfte, bei der unsichern, desultorischen, in vielfache Widersprüche und Incongruenzen sich verwickelnden Fassung des ganzen letzten Abschnittes, bei der selbst äusserlich darin so sehr herabgestimmten Zuversicht, auch der unbefangenste Leser sich des Verdachts kaum erwehren, wie sogar unser Verfasser bereits inficirt sei von den Bedenken, die seine jetzigen Gegner schon vorlängst nöthigten, über Hegel hinauszugehen; wie auch in ihm derselbe Prozeß schon beginne, der gewiß nicht darin enden wird, weil er bei Keinem noch so geendet, in völliges Einverständniß mit den Resultaten der Hegelschen Philosophie zurückzukehren; wie überhaupt in jedem Betracht und für jede der dort verhandelten Fragen seine Sache noch weit von ihrem Ende sei! Und so können wir ihn, wie so manche andere tüchtige Köpfe, welche neuerdings, mit bedeutendem Vorsprunge gegen die älteren Schüler und mit größerer Beherrschung und Freiheit über ihren Gegenstand, aus der Hegelschen Lehre hervorgetreten sind, dem schon errungenen Fortschritte der Zeit und ihrer eigenen Entwicklung überlassen, fest überzeugt, daß ihr Ausgangspunkt

nicht auch schon ihr Ziel sein werde. Dann möchte ihm aber mit den eigenen neuen Ansätzen und Bedürfnissen auch ein frisches Auge für die Ansichten seiner Gegner aufgehen, und dann soll er selbst entscheiden, ob wir, trotz seiner Koketterie mit Gründlichkeit und den zahlreichen Stellenanführungen, welche nicht selten noch das Gepräge eines unverarbeiteten Collektaneenwustes an sich tragen *), seine Kritik der dort angezogenen Lehren in Betreff der eigentlich entscheidenden Punkte für etwas Anderes halten konnten, als für einen unzureichenden Versuch in Kritik, wie Vertheidigung, für ein Probe- und Jugendwerk, achtungswerth und hoffnungerregend nach dem darin bewährten gründlichen Streben, nach der allgemeinen Tüchtigkeit der Gesinnung, aber nicht geeignet, die Zweifel der Gegner zu entkräften, und noch weniger vermögend, die großen Fragen, welche jetzt die Spekulation bewegen, ihrer Lösung näher zu führen. Und wie empfindlich vorerst vielleicht dies Urtheil den Verfasser berühren möge; wir bitten ihn, den nachfolgenden wissenschaftlichen Erörterungen unbefangene Aufmerksamkeit zu schenken, und appelliren dann getrost an sein eigenes künftiges Urtheil, ob er seine Charakteristik unserer Lehren noch treffend finde, oder selbst alle Bedenklichkeiten über das Hegelsche System durch seine Schrift für erledigt halte.

Läge daher im innern, objektiven Gewicht der Schrift kein Grund, sich vor ihr zu verwahren; so bitte ich überhaupt den Zweck gegenwärtiger Arbeit nicht in einer etwa beabsichtigten

---

*) Z. B. S. 124., wo ganz heterogene Dinge in den Anführungen gehäuft werden, um den Schein des Widerspruches hervorzubringen. Auch hier, wie sich versteht, beschuldigen wir den Verfasser nicht absichtlicher Entstellung. Aber die oben geschilderte Fahrlässigkeit der Auffassung läßt ihn nicht dazu kommen, mit wirklicher Unbefangenheit und klar unterscheidendem Blicke in den Sinn des Andern einzugehen, sondern überall schielt er in eingefleischter Anhängerweise nach dem Bilde zurück, das er sich aus dem einmal angenommenen Systeme von seinen Gegnern selbstbeliebig entworfen hat.

Antikritik, gegen Wen immer gerichtet, suchen zu wollen. Meines Erachtens sind in der Philosophie jetzt weit dringendere und förderlichere Fragen an der Tagesordnung, als um sich immer noch im alten Gleise eines apologisirenden Dollmetschens oder orthodoxen Verballhornens Hegelscher Lehren einerseits, anderntheils eines kritischen Herausstellens wesentlich schon erledigter Punkte umherzubewegen, wenn man in beiderlei Hinsicht nichts wesentlich Neues und den Gesammtfortgang der Philosophie Aufhellendes daran zu knüpfen weiß. Wenn die Ansicht, welche wir vertreten, wirklich nur weiter ausgebildet, und in wissenschaftlicher Strenge dargestellt wird; — (und sie scheint eines höhern Grades von Faßlichkeit fähig, als irgend eine der vorhergehenden Philosophieen, weil, was mehr oder minder der völligen Evidenz der bisherigen Systeme Abbruch thun mußte, das Abstrakte ihres Prinzips, die Allgemeinheit der durchwaltenden Grundbestimmung, welche man auch im Concretesten oft nicht ohne Gewaltsamkeit festzuhalten und darin wiederzufinden genöthigt werden sollte, hier über sich hinausgebracht und in ein vollkommen verständliches Erklärungsprinzip übergegangen ist;) — so wird sie auch ohne ausdrückliche Polemik ihre volle Kraft üben. Wir sollen den Sieg nur dem innern Gewichte der Sache verdanken, die, indem sie immer durchbildeter hervortritt, sich auch dadurch zu bewähren hat, daß sie indirekt die vorhergehenden Standpunkte richtet.

Zudem, wenn von einer fernern Bekämpfung der Hegelschen Schule die Rede sein sollte, so wüßten wir kaum, Wer darunter zu befassen, oder Wer davon auszuschließen, überhaupt, an welchen untrüglichen Zeichen sie selbst noch zu entdecken wäre. Läßt es sich läugnen oder verkennen, daß in dem Schülerkreise, ganz abgesehen von den gehässigen Persönlichkeiten und Verläugnungen, welche dabei gelegentlich an den Tag kommen, der Zwiespalt, die Vereinzelung, die Oberhauptlosigkeit immer größer wird, daß Jeder die eigenen Wege geht? Es existirt gar keine Schule mehr, wenn man darunter, wie erforderlich ist, klares Einverständniß über die Methode und die systematische

Fassung eines gemeinsam angenommenen Systemes, so wie Uebereinstimmung in den an sich unzweifelhaften und eben so unzweideutig ausgesprochenen Hauptresultaten desselben versteht, wie diese Merkmale z. B. in vollem Sinne von der Kantischen Schule gegolten haben, während von der Hegelschen jetzo fast das gerade Gegentheil gelten müßte. Zwar machten bald nach dem Tode ihres Meisters die Schüler einige Zeitlang Miene, wirklich die Rolle eines neuen Kantianismus in der Wissenschaft übernehmen zu wollen; doch sind diese Ansprüche längst beseitigt vor den höhern wissenschaftlichen Interessen und Anforderungen, die jetzt in der Philosophie hervorgetreten sind, und die selbst jene genöthigt haben, aus ihrer bisherigen Beschränkung herauszugehen, und aus eigenen Mitteln Rede zu stehen über die eigentlich lebenbringenden und grundentscheiden Probleme der Spekulation; wo sogleich der innere Zwiespalt über Hegels wahre Meinung und das wirklich von ihm Geleistete, wie die eigene Unfähigkeit, aus sich die Philosophie fortzusetzen oder ihres neuen Prinzips wissenschaftlich mächtig zu bleiben, so deutlich zu Tage gekommen sind, und selbst in der hier besprochenen Schrift ihr Zeugniß niedergelegt haben, daß über das Faktum selbst kein Zweifel übrig bleiben kann. Und so wäre jetzt fürwahr schwer anzugeben, was denn noch eigentlich diejenigen, welche sich die Seinigen, die Treugebliebenen nennen, charakteristisch vereinigte oder deutlich abschiede von uns Andern, die wir der Bildung durch das Hegelsche System doch auch nicht unzugänglich geblieben? Ob die Methode, auf deren specifischen Alleinbesitz sie selbst wohl keinen Anspruch mehr machen werden; oder ihr Einverstandensein über den Gesammtzusammenhang und die Bedeutung der philosophischen Systematik, worüber sich vielmehr Ungewißheit in Betreff der wichtigsten Fragen, und im Einzelnen die wesentlichsten Widersprüche finden. Ob z. B. mit der Phänomenologie der Einschritt in das System zu machen sei, oder ob die Logik der wahre Anfang bleibe; wo, durch ihre Gegner gedrängt, jetzt die Meisten zur ersten Entscheidung sich zu neigen scheinen, um

ihnen eine sonst fehlende Erkenntnißlehre entgegenhalten zu können, — im direkten Widerstreit gegen die letzte Gestalt, die Hegel selbst seinem Systeme in der encyklopädischen Darstellung gegeben, und im Widerspruche mit andern eben so ausdrücklichen frühern Erklärungen seiner Schule.

Ebenso über das innere Verhältniß der Logik zu den concreten Theilen der Philosophie, in Bezug auf die Hauptfrage, welche erst den Charakter der Lehre entscheiden kann: ob der Schluß derselben im absoluten Geiste, als der in ihrer Unendlichkeit sich wissenden Vernunft, eine wahrhaft dialektische Erhebung enthalte über das Ende der Logik in der absoluten Idee, oder ob diese lediglich ihre Bewährung und Bestätigung darin erreiche, indem sie alles Concrete bewältigt und in die Einfachheit des in ihm sich denkenden allgemeinen Geistes zurückgenommen hat, „welche Form der Wahrheit" (nach Hegels deßfallsigen Worten) der Gipfel des absoluten Geistes, „die Philosophie ist," die, im Systeme sich vollendend, „am Schluß ihren eigenen Begriff erfaßt, d. h. nur auf ihr Wissen zurücksieht." (Encykl. §. 571. 573.); wo nach dieser Darstellung (vgl. ebendaselbst §. 377. mit §. 373. und dem Schlusse der Logik von §. 146. an) über Hegels eigene Meinung kein Zweifel bleiben kann; ungeachtet im Widerspruche damit auch Herr Schaller (S. 297 ff.) mit redlichem Bestreben sich vergeblich abmüht, etwas dem Begriffe der göttlichen Persönlichkeit, wie wir ihn behaupten, Analoges jenem sonst so unzweideutigen Hegelschen Gedankengange einzufügen, oder solche Deutung wenigstens dem Geiste seiner Methode (als welche die der Freiheit sei, S. 306.) schlechthin angemessen zu finden. Dennoch muß er eingestehen, und spricht es mit anerkennenswerther Wahrheitsliebe selber aus, daß damit immer nur bis zu dem sonst schon hinreichend von uns beleuchteten Begriffe „der concreten Idealität und übergreifenden Subjektivität" (S. 313.) zu gelangen sei, bei deren unaufgehellter und unbestimmt bleibender Bezeichnung er auch seinerseits stehen bleibt, während, wenn man hier nicht das Denken plötzlich abbrechen und sich in nebu-

listische Vorstellungen versenken will, sondern jene „übergreifende Subjektivität" nach den Kategorieen des Systems wirklich zu denken und so in der That begreifen zu müssen erachtet, nichts Anderes und Höheres darin erreicht ist, als, wie es schon sein eigener Ausdruck besagt, „die concrete Idealität" des endlich-unendlichen Selbstbewußtseins, der Prozeß der absoluten, im Concreten unendlich sich wissenden logischen Idee, mit Nichten aber ein uranfängliches Wissen Gottes von sich selbst.

Bemerkenswerth ist übrigens, aus welchem Grunde Herr Schaller den letztern Begriff, die Kategorie der — nicht menschlichen, sondern absoluten Subjektivität, da, wo er sie bei seinen Gegnern findet, sich selbst verkümmert; es ist derselbe Grund, warum er auch das Eigenthümliche ihrer Erkenntnißtheorie verwirft, und an ihrer Lehre von der den dialektischen Begriff ergänzenden, den spekulativen Gehalt erst in sich vervollständigenden Empirie so großes Aergerniß gewonnen; kurz derselbige, welcher seiner ganzen mißverstehenden Polemik von Anfang bis zu Ende zum Prinzipe dient. Es wird zur Aufhellung des wahren gegenseitigen Verhältnisses förderlich sein, dies kürzlich hier zu erörtern.

Wir hatten in einer durchgreifenden erkenntnißtheoretischen und ontologischen Entwicklung nachgewiesen, daß und in welchem Sinne zwar einerseits ein völlig adäquates Erkennen Gottes in seinem ewigen Ansich, in seinem allgemeinen Wesen, wie nicht minder des allgemeinen Wesens der Dinge behauptet werden müsse, d. h. wie beide nach ihrer ontologischen Formbestimmung durchaus erschöpfend und vollständig gedacht zu werden vermögen; daß andererseits damit jedoch ihr concretes (inneres) Wesen, ihr substantielles Ansich nicht erkannt, daß vielmehr, in Hinsicht auf Gott, wie auf die Substanz der Weltwesen, ein jenem adäquaten Erkennen der ewigen Form derselben durchaus jenseitiger, ebenso sehr jedoch durch diese dialektisch geforderter, wie durch die Existenz einer ewigen Form solcher Art in der eigenen Existenz verbürgter, un-

endlicher Gehalt aufzusuchen sei. Für einen solchen ergab sich uns ein Erkennen anderer, nicht bloß dialektischer Art in dem Sinne, daß das erkennende Subjekt und erkannte Objekt hier durchaus nicht mehr, wie dort in der reinen, immanenten Begriffsentwicklung, das Identische, völlig in einander Aufgehende und sich Durchdringende bleiben, sondern das Erkennen, hier mit wesentlich empirischen Momenten behaftet, einer über ihren Formbegriff unablässig hinübergreifenden Objektivität gegenüber, sich wesentlich empfangend, ihr sich unterwerfend zu verhalten habe: daß es dazu demnach von Seiten des erkennenden Subjektes eines der Natur der Objektivität nachgehenden, ihre Gegebenheit aufnehmenden Verhaltens, von Seiten des zu erkennenden Absoluten einer freien Selbstoffenbarung und Willensbethätigung, kurz einer concreten Gotteserfahrung bedürfe, um auch spekulativ ihn eigentlich zu erkennen, so wie bei dem Weltwesen eines Eingehens in ihre durchaus nur nach- oder mitzuerlebende Eigenthümlichkeit, indem das anschauende Erkennen nach innerer Verwandtschaft sich ihres Geistes bemächtigt, und so in höherem Sinne Eins mit ihnen wird. — Diese Empirie, nicht die gemeine, in einseitigen Kategorieen und in beschränktem Begriffsaberglauben jeder Art verhärtete, sondern die, welche durch die spekulative Kategorieen- und Ideenlehre hindurchschreitend, sich darin der Erkenntniß der ewigen Grundformen und Existentialweisen aller Dinge, des Schöpfers wie der Schöpfung, versichert hat, und in selbstbewußter Klarheit daran die ewig wandellosen Grundzüge besitzt, in denen die objektive Selbstentfaltung aller Dinge unendlich individualisirend sich hineingestaltet; — diese Empirie höherer Art, das „spekulativ anschauende Erkennen," mußten wir als das eigentliche und höchste, und zugleich auch als den wahrhaft philosophischen Standpunkt bezeichnen, für welchen Erkenntnißlehre und Metaphysik, — insofern jedoch das Hegelsche System überhaupt nichts Anderes, noch Höheres kennt, als solche metaphysische Begriffsfassung und Nichts ist, denn Metaphysik in diesem Sinne; demnach auch dieser ganze Stand-

punkt, — lediglich als propädeutischer Natur im weitesten Sinne anzusehen sind.

Nachdem es uns nun gelungen, dies Erkenntnißprinzip zu seiner vollständigen Selbstorientirung zu bringen, und in wissenschaftlicher Entwicklung darzustellen, obgleich es sich in den mannigfachsten Anklängen und als tiefliegendes Bedürfniß durch die ganze frühere Spekulation hindurchzieht, und eigentlich zu Grunde lag den durchaus berechtigten Protestationen der Kantisch-Jacobischen Schule gegen die dünkelhafte Selbstüberhebung eines pantheistischen Sich in Gott Wissens, oder gegen die Besinnungslosigkeit einer behaupteten adäquaten Erkenntniß Gottes; nachdem dies Prinzip ferner wirklich schon Wurzel gefaßt hat in der Zeit und dem philosophischen Fortgange derselben sich unverlierbar eingepflanzt, wie wir es den immer tiefer erkannt und immer reicher ausgebeutet zu sehen hoffen; wo also gar nicht mehr von dem Streben eines Einzelnen, sondern von dem Hervortreten einer neuen, mit frischen Kräften der Begeisterung und des erkennenden Muthes ausgerüsteten Epoche die Rede ist: begnügt sich Herr Schaller, ganz ahnungslos und in naiver Unwissenheit über den eigentlichen Bestand der Sache, ihr mit der bekannten Trivialität hergebrachter Redensarten entgegenzutreten, als wenn von alten, längstbekannten Dingen die Rede wäre *). Mit unserem Satze, daß das substantielle Ansich Gottes, sein inneres Wesen keinesweges aufgehe in seinem spekulativen Begriffe, sind wir nach ihm offenbar wieder auf den Kantischen Standpunkt zurückgesunken; dem Wissen träte dann immer noch das unbekannte Ding an sich Kants gegenüber; denn jedes spekulative Wissen von Gott, das nicht auch sein innerstes Wesen durch sich zu wissen meine, sei trotz dem behaupteten Offenbaren Gottes doch viel-

*) A. a. O. S. 112. 115 ff. 125 ff und sonst durch die ganze Schrift, deren Hauptargument gegen uns eben in der falschen Grundauffassung des im Folgenden erwähnten Punktes besteht.

mehr Nichtwissen, und zwar der schlechtesten, verkehrtesten Art, Wissen nämlich zugleich dieses Nichtwissens ein unglückliches Bewußtsein, das durch Widerspruch in sich selbst über sich hinausgetrieben werde (S. 115. 16.). — Eine Offenbarung ferner, in der Gott nicht sein innerstes Wesen offenbare — (wir hatten aber gerade nachgewiesen, daß darin das wahrhaft positive Erkenntnißprinzip für Gottes Ansich liege, wodurch diese Erinnerung, als Einwand gegen uns gerichtet, eine völlig widersinnige Anklage enthält;) — eine solche Offenbarung sei keine wirkliche, sei vielmehr ein Nichtoffenbaren, ein Verbergen und Verhüllen des eigentlichen Ansich, — wo zudem noch eine Wendung benutzt wird, deren wir selbst in den von Herrn Schaller angeführten Schriften gegen das Kantische Ding an sich uns bedienten, welches, obgleich dem Bewußtsein erscheinend, doch nach Kant ihm unbekannt bleiben sollte, also, wie wir zeigten, ebenso sich offenbarend, als in dieser Offenbarung sich verbergend gesetzt werde. Kurz wir begegnen hier überall einer kritischen Behandlungs- und Auffassungsweise solcher Art, daß wir, trotz aller Milderungsgründe, denen wir Gehör geben möchten, doch nicht umhin können, sie nach Geist und Ton für eben so albern, als oberflächlich zu erklären. — Zuletzt unterwindet sich Herr Schaller sogar noch der Versicherung, daß der ganze Gehalt unserer Philosophie somit bloß auf selbstbeliebige „Confessionen" hinauslaufe, — während wohl mit tieferem Sinne, als sogar die Hegelsche Philosophie es von sich behaupten durfte, und als Herr Schaller selbst vorerst zu würdigen vermöchte, von unserer Lehre gesagt werden darf, daß sie die Selbstbeliebigkeit des eigenen Fühlens oder Genehmhaltens vor der göttlichen, an den Dingen sich offenbarenden Vernunft niederschlage, und sich demüthigen lasse. — Ja mit übermüthiger Ungeduld und wie im Bewußtsein überlegener Kraft, wünscht er endlich, daß doch die verheißene höhere Empirie einmal einbrechen möge, glaubend vielleicht uns deßfalls in Ohnmacht oder Mangel zu betreffen, und sich an unserer Beschämung zu weiden. Es sei ihm gesagt,

daß wir ihm Werke in nicht geringer Zahl von älterm und neuerm Datum anführen könnten, die wahrhaft aus diesem Geiste höherer Empirie hervorgingen, weil der Genius ihrer Urheber unwillkührlich und aus tiefem Drange dem nicht mehr abstrakten, sondern lebendigen und persönlichen Grunde der Dinge sich zuwandte, und die Gewalt der hier erworbenen Einsichten und Ergebnisse nicht zurückzuhalten vermochte; dafür aber immerdar von der kahlen Thorheit der Menge verlacht und von der jeweilig herrschenden Schulweisheit in den Winkel geschoben wurden. Ist nun diese Zeit, wenigstens in den rohesten Zeichen ihrer negirenden Barbarei, vorüber; beginnt fast jede Wisschaft, am Reichthume der Objektivität erstarkt, aus den Banden der Begriffsabstraktion die frohe Auferstehung zu feiern: so möchte uns selber nur dies Einzige gelungen sein, das Wort der Klarheit, der wissenschaftlichen Form und Berechtigung für ein Prinzip auszusprechen, das im Verborgenen zu allen Zeiten mächtig war, nur aber vor der Eitelkeit des unspekulativen Sinnes ebenso sehr, wie vor dem Hochmuthe der Schriftgelehrten der Wissenschaft nicht zu Recht und Geltung gelassen wurde. Nachdem sich Herr Schaller nun in Bezug auf uns dies Alles solchergestalt zurechtgelegt und ins Reine gebracht hat; vergißt er demungeachtet am Ende seiner Schrift selbst wieder die Ergebnisse jenes siegreichen Feldzuges gegen die gottoffenbarende, den ontologischen Formbegriff ergänzende Empirie, und läßt sich beigehen, eben das uns vorzurücken, dessen Prinzip wir als den Grundmangel alles Rationalismus, vor Allem des Hegelschen Systemes, nachgewiesen. Er wirft uns vor (S. 303. 304.), daß die „absolute Subjektivität," welche wir als den höchsten Formbegriff Gottes, als Form der göttlichen Persönlichkeit nachgewiesen hätten, — (übrigens ein Ausdruck, dessen wir selbst uns nicht bedienen, um den Begriff der Persönlichkeit zu bezeichnen oder zu erschöpfen, den wir vielmehr in diesem Sinne als aus dem Gebrauche einer einseitigen Kategorie hervorgegangen abweisen müssen, vgl. Ontol. §. 301. S. 521.): — daß diese absolute Subjektivität

ja doch auch nur eine leere Form sei, eine ebenso leere, als die Definition Gottes, als bloß des Seins, zugestandener Weise dies wäre. Es frage sich dabei immer, Was doch Gott sei, selbst als absolute Subjektivität oder Person gedacht. — „Wir drücken uns wohl so aus: Gott ist absolute Person, und meinen damit, daß diese Person allgütig, allgerecht, allmächtig sei: diese verschiedenen Bestimmungen liegen aber noch nicht in der einfachen Subjektivität, welche unmittelbar den Anfang macht, sondern diese ist vielmehr eine solche, welche von allen Bestimmungen frei, d. h. entleert ist." — (Zu bemerken ist nur, daß dieselbe in unserm Systeme keineswegs „unmittelbar" d. h. „unvermittelt," oder, wie es früher (S. 303.) heißt, als Voraussetzung auftritt, sondern den Abschluß bildet einer langen ontologisch-dialektischen Vermittlung, und daß eine so sorglose Berichterstattung, auf welche zudem die Kritik ihren Endausspruch über die wissenschaftliche Bedeutung des Systemes zu gründen gedenkt, kaum von dem Vorwurfe der Frivolität und des Leichtsinns zu retten wäre.) — „Nehmen wir die Subjektivität also rein als den Anfang, so hat sie dem Inhalte nach gar Nichts vor dem Sein voraus, sie soll allerdings absolute Persönlichkeit sein, und in Betracht hierauf nennen wir sie sogleich Selbstbewußtsein, Geist, allein auch dies sind nur bedeutungslose Worte;" u. s. w.

Wer sieht nicht, daß hier, freilich nur in der Form gelegentlich polemischer Reflexionen, das ganz richtige Bewußtsein unwillkührlich hervorbricht, wie Gott in dem wahrhaften Ansich seiner Bestimmungen bloß rationalistisch (d. h. im dialektischen Begriffe) nicht erkannt werden könne; wie selbst, setzen wir hinzu, der Gedanke seiner „Güte, Gerechtigkeit, Allmacht," soll er nicht „leer und bedeutungslos," oder bloße Vorstellung bleiben, an seinen concreten, schaffend-erhaltenden Willenserweisungen durchgeführt, jene Vorstellung in den göttlich schöpferischen Thatsachen ihre Wahrheit und Ausfüllung finden müsse: daß somit das eigentlich Positive und Substantielle des

Geistes Gottes nur jenseits der (an sich leeren) Bestimmungen seines Begriffes falle, in ein anderes, wesentlich empirisches Erkennen; wie aber umgekehrt auch dieses seiner Bedeutung und seines Gehaltes nicht sicher sein, spekulativ nicht eindringen könne in jene positive Fülle, ohne die vorausgegangene ontologische Grundlage. — Indem jedoch Herr Schaller solchergestalt dem Prinzipe nach zugiebt, was er vorher verworfen, und in eigenem Namen ausdrücklich usurpirt, was ihm bei uns so großes Aergerniß erregt hat; ist es nur das Verwunderſamste, daß dies Argument doch auch wieder gegen uns dienen soll, — gegen uns, die wir durch jenes Prinzip eben uns durchgreifend von dem Hegelschen und jedem bloß rationalistischen Standpunkte der Philosophie abgeschieden haben.

Uebrigens irrt der Herr Verfasser, und widerspricht abermals sich selbst in jenen flüchtig ihm aufgegangenen höhern Regungen, wenn er nachher (S. 305. 306.) dennoch wieder meint, daß es mit der von ihm vermißten positiven Erkenntniß der „absoluten Subjektivität" besser gelingen werde, wenn man sie zum „Resultat" mache, daß es auch hier bloß auf die dialektische Methode, auf die Form des Begriffsfortganges ankomme, um sich der gewünschten positiven Einsichten darüber zu versichern; daß aber „die Hegelsche Methode, weil sie ihrem innersten Wesen nach die Methode der Freiheit sei, in ihrem einfachen Rhythmus schon das Schema der Subjektivität enthalte und ihre Durchführung und Vollendung (daher) nothwendig mit dem Begriff der absoluten Persönlichkeit verbunden sei." (S. 306.) — Hätte dies in der That Grund, wäre diese Nachweisung wirklich vollbracht worden im Hegelschen Systeme, — worüber wir einstweilen nur auf die gründlichen Erörterungen verweisen, welche Weiße in seinem „zweiten Artikel" über „die drei Grundfragen der gegenwärtigen Philosophie" (im folgenden Hefte dieser Zeitschrift) diesem Gegenstande gewidmet hat: — was wäre mit jenem „Begriffe der absoluten Subjektivität" denn gewonnen für die positive „Erkenntniß" derselben nach ihrer

„Güte, Gerechtigkeit" u. dgl.? Wäre jener Begriff nicht auch für Herrn Schaller, wenn er dort wußte, was er sagen wollte, ohne diese, nur ein „leerer?" Das ist ja eben das durchgreifend aufgedeckte πρῶτον ψεῦδος der Hegelschen und guten Theils auch der ganzen bisherigen Philosophie, daß sie mit jenem auch diese ergriffen zu haben meinen.

Bei so gründlicher Verworrenheit über sich selbst, in der unser Verf. sich für jetzt noch befindet, enthalten wir uns lieber, ihn in seinen weitern Betrachtungen von da aus zu begleiten; ebenso wollen wir die im Anhange mitgetheilte kritische Erhibition über unsere Ontologie unbeleuchtet lassen, indem wir allerdings die Schonung und das Wohlwollen, welches wir demselben um seiner achtbaren Rüstigkeit und seines wirklich spekulativen Talentes willen gern gezollt haben, aus den Augen setzen müßten, um ihm darin nach Würden zu begegnen; zumal da wir unsererseits im Vorigen genug gethan haben, um ihm, falls er sich Unbefangenheit erhalten hat, zu einem bessern Verständnisse unserer Ansichten, wie seiner eigenen bisherigen Philosophie zu verhelfen.

Belehrender dagegen für ihn selbst, und unterhaltender für das großentheils schon besser unterrichtete philosophische Publikum könnte es werden, wenn wir ihm zeigen, wie er mit ähnlichem Leichtsinne auch das System seines Lehrers behandelt, wie er lieber zum Widerspruche, zur offenbaren Ungereimtheit fortschreitet, ehe er den „Gegnern" ein Zugeständniß machen, oder es aufgeben will, sich und seine Mitgenossen in jeder Leistung zu vertreten und zu verherrlichen. — Nachdem er in Betreff der Frage nach dem Anfange des Systemes der Philosophie zu dem Resultate gekommen (S. 80—107. S. 170 ff.), dessen Zulässigkeit wir vorerst unerörtert lassen wollen: — daß das Hegelsche System eigentlich einen doppelten Anfang habe, sowohl den mit der Phänomenologie, als den mit der Logik; nachdem er das Umschlagen der erstern in diese ausdrücklich nachgewiesen zu haben glaubt, und die Nothwendigkeit eines direkten Ueberganges umständlich ins Licht setzt: so findet sich hinterher

(S. 223—28.) eine überraschende Erklärung ein, aus welcher hervorgeht, daß er selbst an diesem doppelten Anfange noch nicht genug habe, um dem Systeme seine vollständige Begründung zu geben. Denn — „die Genesis des Wissens" ist es, — zugleich das Werk, welches für die wahrhaft letzte, einzig noch mögliche und allein noch übrige Vollendung der Hegelschen Lehre erklärt wird!! — die ins Ganze dieser Philosophie eingereiht werden muß, um ihren Platz zwischen der Phänomenologie und der Logik einzunehmen: während Andere aus der Schule, um jenem verzweiflungsvoll umherirrenden Büchlein nur irgendwo in der Umgränzung des Systemes ein ruhiges Plätzchen anzuweisen, die Gutmüthigkeit hatten, es weit hinten, in die Lehre vom Geiste, zu iociren, ohne es übrigens auch hierbei an Glückwünschen für den Verfasser wegen der Förderung und Vollendung des absoluten Systemes durch jenes Buch fehlen zu lassen. — Die Phänomenologie, sagt Schaller, ende zwar freilich im absoluten Wissen; aber nur wie es an sich und für uns dies geworden, nicht jedoch, wie es dies für sich selber werde. Diese Entwicklung des Wissens zur Absolutheit für sich selbst solle nun die „Genesis des Wissens" vollbringen, daher sie (als dritter Anfang des Systemes) zwischen jene beiden andern falle, zugleich aber in ihren besondern Momenten einzelnen philosophischen Standpunkten entspreche, wie sie denn mit dem unmittelbaren Gefühle, als dem Jacobischen Standpunkte, beginne. — Durch diese offenbar nur aus Großmuth ihm zugestandene Erklärung über seine Bedeutsamkeit wird indeß der Verfasser jener „Genesis" nur in neue Verlegenheiten verwickelt, indem er sein Werk als ein durchaus selbstständiges, zudem noch als den Anfang einer ganzen Reihe von Bänden angekündigt hatte, welche es sich doch unmöglich gefallen lassen können, in die schmale, jedem Andern, als Herrn Schaller, unsichtbare Spalte zwischen Phänomenologie und Logik gepreßt zu werden.

Sollten wir selbst unser Gutachten geben über jenes Werk; so behandelt es einen Gegenstand, welcher kritisch wie spekula-

tiv zu den vollkommen erledigten und geläufig gewordenen zu zählen ist: jene Entwicklung des Bewußtseins zum spekulativen Wissen, zur „Absolutheit für sich selbst" hat nicht nur Hegel mehr als einmal, zuletzt noch mit großer Kraft und Gedankenfülle in seiner Einleitung zur Encyklopädie dargestellt, so wie Andere anderswo; sondern auch der Verfasser der „Genesis" hat in der ersten, und eigentlich einzigen Probe einer philosophischen Produktivität, in der „Religion im innern Verhältnisse zur Wissenschaft" theilweise dieselbe Aufgabe und ganz in derselben Weise, wie jetzt wieder, behandelt. — Was aber Hegel von seinem Standpunkte denen, die über diesen selbst mit ihm einverstanden sind, die sich rühmen, dem Geiste des ursprünglichen Systemes getreu „dasselbe von einer wesentlichen Seite ergänzt und vollendet zu haben:" (Schaller S. 324.) — was Er diesen einzeln nachflickenden anmaßlichen Verbesserern antworten würde und müßte, hat er selbst ausgesprochen an einer wichtigen Stelle jener Einleitung (Encyklop. §. 25. S. 35. 36. 3te Aufl.), welche zugleich den Grund enthält, warum er später die Phänomenologie als bleibende Einleitungs-Wissenschaft, und integrirenden Theil des Systemes selber aufgegeben. Mit Recht würde er Jenen entgegenhalten, was er a. a. O. ausführt, daß, wenn man vor der Logik und unabhängig von ihr mit diesen die Natur des Wissens betreffenden Problemen wissenschaftlich auf's Reine zu kommen glaube, dies vielmehr nur etwas Vorläufiges und Unwissenschaftliches bleiben müsse wegen des Ungerechtfertigten der dabei gebrauchten Kategorieen. Was man hier für concrete Fragen halte, sei im Gegentheil auf einfache logische Gedankenbestimmungen zurückzuführen, welche erst in der Logik (hiermit also der ersten philosophischen Wissenschaft, darum der ersten, weil sie die Lehre von den Kategorieen ist, sonach in dem aus diesem Grunde wahrhaft sich selbst begründenden Anfange des Systemes) ihre eigentliche Erledigung finden können. Und wir sagen es mit Hegel: — eine erste Wissenschaft in der Reihe der philosophischen Disciplinen kann nur

die Aufgabe haben, die Kategorieen als die schlechthin nothwendigen Seins- und Denkformen, als das der Form nach selbst Ewige und Absolute aufzuweisen, und dadurch das Fundamentale alles fernern philosophischen Bewußtseins zu begründen. Somit haben diejenigen, welche über den Standpunkt der Logik, und die darin behauptete absolute Einheit des subjektiven und objektiven Moments mit Hegel einverstanden oder vielmehr ihm gläubig hingegeben sind, gar keinen innern Grund, den unter dieser Voraussetzung durch sich selbst sich rechtfertigenden und allgültigen logischen Bestimmungen mit vorläufigem "Dareinsprechen" vorzugreifen, oder vollends mit den Armseligkeiten einer „Genesis" das System — „ergänzen, vollenden" zu wollen! — Die Phänomenologie des Geistes — wie wir nicht zum ersten Mal es aussprechen*), — kann darin Nichts bessern oder ändern; sie voll-

*) Herr Schaller findet es unbegreiflich (S. 82.), daß ich in meiner Kritik des Hegelschen Systemes auf die Phänomenologie als Einleitungswissenschaft keine Rücksicht nehme, und läßt Bachmann hart an, weil dieser „herausbringt," Hegel habe sie selbst zurückgenommen. Nach meiner wissenschaftlichen Ueberzeugung und nach meiner faktischen Kenntniß hat dies Hegel späterhin allerdings gethan, nicht zwar ihrem Standpunkt und Inhalte nach, deren ersterer sich vielmehr in seinem ganzen übrigen Systeme, letzterer in seiner Philosophie des Geistes wiederfindet, wohl aber als „ersten Theil des Systemes der Wissenschaft," in welcher Gestalt die Phänomenologie ursprünglich hervortrat; und genau nur dieses hat Bachmann behauptet und völlig unläugbar nachgewiesen. Wenn also von einer Charakteristik des Systemes in seiner auch nach Außen hin vollendeten Gestalt die Rede sein sollte, so forderte die wohlbegründete wissenschaftliche Sitte, nur die spätere reifste Darstellung desselben in der „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften" zu Grunde zu legen. Dies war die Hauptveranlassung, warum Schreiber dieses es vermied, jenes auch in anderer Beziehung vieldeutige und das eigene Ringen seines Urhebers nach Klarheit fast auf allen Blättern bezeugende Werk in seiner Kritik anzuziehen. Hegels eigenes, öffentliches Urtheil über

zieht ihrerseits die tiefsinnige Nachweisung, wie der Geist, als die allgemeine Substanz, über die Form seines subjektiven Bewußtseins stets hinausgetrieben, zur Versöhnung mit seinem Objekt, welches doch, seiner unbewußt, er selbst ist, endlich diese Versöhnung,— sich selbst im Andern, im Kunstwerk, in der Religion, zuletzt im also mit sich selbst vermittelten absoluten Wissen, der Philosophie findet. Das Wissen, als das zugleich bei sich bleibende unendliche Sein, als die in das freie Selbst des Geistes aufgenommene Objektivität, ist das Resultat der Phänomenologie, welche, um die geforderte Einleitungswissenschaft zu sein, hiernach zu viel und damit eben für jenen Zweck zu wenig enthält. Zu viel; denn in jenem also bewährten Resultate des Wissens, wie auch Weiße im Vorhergehenden gezeigt hat (S. 84 ff.), würde eben die gesammte Philosophie bestehen. Zu wenig, oder ganz etwas Anderes; denn die Einsicht von der absoluten Natur der Kategorieen, die von der Einleitungswissenschaft in direktem und ausdrücklichem Beweise gefordert wird, würde hier nur mittelbar, und erst als eine sehr indirekte Folgerung aus dem Gesammtresultat sich ergeben.

Daß Hegel nun ausdrücklich aus diesem Grunde und mit vollkommenem Bewußtsein hierüber die Phänomenologie in diesem Sinne „zurücknahm," und fernerhin nur noch als historischen Uebergang in sein System betrachten konnte; — was Spätere von seinen Schülern unter seinen Augen mit ausdrücklichen Worten aussprachen und erst nach seinem Tode durch Andere sich darin haben irre machen lassen: — das ergiebt sich aus fernerer Erwägung der vorhin ausgehobenen Stelle der Encyklopädie (S. 35. 36.). Er sagt daselbst dem Wesentlichen nach, daß, indem die Phänomenologie den nothwendigen Fortgang des Geistes vom unmittelbaren Bewußtsein zur philosophischen Wissenschaft aufzuzeigen bestimmt gewesen, sie nicht beim Forma-

---

seine Phänomenologie, welches er freilich mehr anzudeuten als unbewunden auszusprechen vorzog, enthält unseres Erachtens die oben im Text angeführte Stelle.

len jenes Bewußtseins habe stehen bleiben können; denn der Standpunkt des philosophischen Wissens sei in sich selbst der gehaltvollste und concreteste. Er habe die reichsten Formen des Geistes in Moral, Sittlichkeit, Kunst und Religion schon hinter sich und in sich aufgenommen, und gehe als Resultat aus ihnen hervor. Dies aber mache die Darstellung unnöthig verwickelt, und setze sie dem Uebelstande aus, das, was den concreten Theilen der Philosophie des Geistes angehört, zum Theil schon mit in jene Einleitung zu verwickeln. Deßhalb — dies ist die unabweislich zu supplirende Folgerung, die Hegel selbst vollzogen zu haben sogleich durch die That beweist — wäre der einzig wahre Anfang, der im Fortgange und in seiner Vollendung zugleich rückwärtsbegründend sich selbst und seinen Einschritt rechtfertigt und so abgeschlossen dasteht, — nur mit der Logik zu machen, welche indeß die erst späterhin von ihr wissenschaftlich zu erweisenden Bestimmungen populär anticipirend zu einleitenden Betrachtungen über die Stellung des Bewußtseins zur Objektivität, über die Bedeutung des spekulativen Denkens, als absoluter Identität des Subjektiven und Objektiven u. s. w., verarbeiten kann, die aber nicht zum Systeme an sich gehörig angesehen werden können, kurz in derselben Weise behandelt und eingeführt werden müßten, wie wir dies Hegel in der angeführten Einleitung selber thun sehen.

So ergiebt sich bei der kurzen Durchmusterung vorliegender Schrift von Neuem, daß nicht einmal über die allgemeinsten methodischen Grundzüge des Systemes es der Schule hat gelingen wollen, sich in gemeinsam verbindende symbolische Artikel zu vereinigen, oder durch kanonische Auslegung seinen unzweifelhaften Sinn festzustellen; — während in Betreff der innern, eigentlich entscheidenden Fragen die Differenz bis zu dem direkten Zwiespalt sich gesteigert hat, daß, was die Einen durch das System erwiesen glauben, den Inhalt einer vollkommen orthodoxen Offenbarungsphilosophie, der andere Theil als einen längst antiquirten Vorstellungsspuk ausdrücklich verwirft, und sich rühmt, durch die Einsicht des Systemes es für immer abgestreift zu haben.

Kurz das Objekt, um das man sich versammelt, muß selbst als streitiges und höchst vieldeutiges erkannt werden; und so kommt die gerühmte Einstimmigkeit lediglich auf persönliche Verehrung, auf die Anforderung, von Hegels Standpunkt den philosophischen Einschritt zu nehmen, und auf die andern, damit zusammenhangenden Fragen hinaus, auf welche die „Gegner" bekanntlich mit nicht weniger Entschiedenheit dringen, als die sich Anhänger nennen. So stehen die Letztern, selbst in ihrem äußern Verhältnisse zum System, in völlig gleicher Linie mit uns, nur mit dem für sie sehr wesentlichen Unterschiede, daß sie, weil in dem Standpunkte des Systemes befangen, den Grund jener Differenzen, unter sich selbst und mit uns, selber nicht kennen, deßhalb auch derselben nicht geständig sein wollen, während uns über das, was auf Hegels eigentlichem Standpunkte vieldeutig oder unentschieden bleiben, und so die Quelle von Differenzen werden mußte, — so gewiß wir zugleich über ihm zu stehen behaupten, ein sehr klares Bewußtsein beiwohnen muß; denn es ist der beste faktische Beweis eines wirklichen Hinausgeschrittenseins über eine Philosophie, — wie das eigentliche Wesen des Kantischen Systems erst durch den Fichte'schen Idealismus, dessen Bedeutung durch Schellings Lehre an den Tag kam, — wenn nicht nur neue, ihr selber unlösbare Fragen sich hervordrängen, sondern wenn in dem umfassendern Zusammenhange, in welchen die vorhergehende Ansicht jetzt aufgenommen ist, auch über sie selbst sich unerwartete Klarheit verbreitet, und die volle Einsicht in ihre Stärke und Schwäche wie von selbst sich ergiebt. Und auch in dieser Beziehung hoffen wir im Folgenden neue Gesichtspunkte zur Sprache zu bringen.

So viel schien nöthig, beim Beginne der eigentlichen philosophischen Verhandlungen ein für allemal auszusprechen, theils um inskünftige unnöthiger polemischer Erörterungen überhoben zu sein, theils um meine persönliche Ueberzeugung zu motiviren, daß das neue Erkenntnißprinzip durch eigene innere Kraft der Detailpolemik bereits entwachsen sei, daß auch von jener Seite her die Mißdeutungen am Bestimmtesten abgeschnitten werden,

wenn die Vertreter der neuen Ansicht fortfahren, zum rüstigen Aufbau der Wissenschaft, Jeder an seinem Theile und nach seinem Vermögen, thätig zu sein *).

(Die Fortsetzung folgt.)

---

*) Nachdem Vorstehendes bereits längst abgeschlossen war, kommt Unterzeichnetem zufällig Herrn Gablers Anzeige der Schallerschen Schrift (Wiss. Jahrbb. 1837. N. 71—73.) zu Gesichte, welche, einem Kriegsmanifeste gleich, eine Reihe von polemischen Artikeln verheißt, und uns wieder in alte, längst durchgefochtene Kämpfe hinabzuziehen droht. Denn freilich, wenn Herr Gabler sich vollends noch der Schallerschen Brille bedient, um sich von unsern Ansichten einige Kenntniß zu verschaffen, wird er, nach der Polemik zu urtheilen, mit welcher er vorläufig schon gegen den Einen unserer Freunde und Mitarbeiter auftritt, seinen Lesern gar seltsame Monstrositäten über unsere Philosophieen zu berichten haben. Ebenso ist es gewiß ein treffliches Auskunftsmittel, immer nur ins Unbestimmte hin auf die „Mißverständnisse" der Gegner loszuziehen, selbst aber in der vagen Allgemeinheit wohlbekannter Dinge zu bleiben. Es erspart die Mühe und überhebt des verfänglichen Versuches, über die wahren Incidenzpunkte positiv und unzweideutig selbst sich vernehmen zu lassen; zugleich bestärkt man sich und die Andern im Glauben, als wenn die Gegner solcher elementaren Belehrungen allerdings noch bedurft hätten. Da aber der Differenzen, d. h. also der „Mißverständnisse," innerhalb der Schule selbst eine so große Zahl ist, so erhebt sich billig die Frage, welcher unter den verschiedenen widerstreitenden Hegelianismen selber der orthodoxe und allein richtig verstehende sei? Hat Herr Gabler erst diese Frage gelöst, hat er im eigenen Hause Frieden geschafft; dann wollen wir ihn auch an unserer Belehrung arbeiten lassen. — Nach dem gewichtvollen Lehrtone jedoch und dem etwas grämlichen Pathos zu urtheilen, mit dem er seine Erläuterungen einführt, wird er uns gar nicht glauben wollen, wenn wir versichern, daß wir darüber längst mit ihm einverstanden sind, und ihm Alles einräumen, was er in seiner ziemlich summarischen und allgemein gehaltenen Charakteristik der Hegelschen Lehre nachrühmt. Nur sehen wir nicht ein, was in solcherlei Betrachtungen irgend Entscheidendes gegen uns, oder Belehrendes

für uns liegen könne; denn bekanntlich fallen uns die eigentlichen Bedenken und Differenzen erst innerhalb jenes gemeinsamen Einverständnisses, und er wird bei seiner, wenigstens nach andern Seiten hin an den Tag gelegten Bescheidenheit zuzugeben geneigt sein, daß die schwachen und unbestimmten Andeutungen einer auch nach ihm nothwendig werdenden höhern Entwicklung und Vollendung der Hegelschen Lehre, auf welche er stellenweise hinwinkt, in diesem Betreff wenig verfangen. Indeß selbst diese, wenn sie mehr als bloße Phrasen bleiben sollen, müßten, wissenschaftlich ausgeführt, eine völlige Umgestaltung jenes Systemes zur Folge haben. Möchte Herr Gabler überhaupt gewahren, in welchem engen Kreise von Vorstellungen, selbst in Bezug auf Hegelsche Philosophie, er sich bis jetzt umhergewendet; möchte ihm hinreichende Kraft und Geistesfrische zu Theil werden, um sich, durch Wessen Hülfe es auch sei, zu umfassendern Conceptionen zu erheben. Da vorläufig jedoch zu einem sich verständigenden Miteinanderarbeiten wenig Hoffnung vorhanden ist, und eine so halbwüchsige Polemik uns gegenseitig nur Zeit und gute Laune verderben würde; ignoriren sich lieber die Parteien vorerst, und jede gehe unverdrossen ihres Wegs. Im positiven Leisten wird sich zeigen, was jede vermag, und dann werden beide erkennen, wie sie sich im Wesentlichen weit näher stehen, als sie es sich jetzt bekennen wollen.

De verae philosophiae erga religionem christianam pietate. Muneris professorii prolusionem ex instituto academico scripsit Ge. Andr. Gabler etc. Berol. 1836. Duncker et Humbl. S. 54. —

Dem Ruhme der Verdeutlichung der Hegelschen Philosophie fügt der verehrte Vf. das Bestreben hinzu, sie in ihrem frommen und freundlichen Verhältnisse zur christlichen Religion erkennen zu lassen, und die Vorurtheile zu zerstreuen oder die harten Anklagen, welche christliche Theologen als solche gegen die neueste Spekulation über das Christenthum erhoben haben, zu vernichten. Man fühlt dem Verfasser ebenso sehr eine innige Wärme für das Christenthum, als die entschiedenste Ueberzeugung von der Unfehlbarkeit der Grundbegriffe und der Methode seiner Schule an; und selbst in dem lateinischen Vortrage dieser abstracten Gegenstände beurkundet er die an ihm sonst bekannte, würdige und faßliche Wohlredenheit. Jeden denkenden Theologen wird diese Abhandlung anziehen und festhalten. Ob sie ihn wahrhaft verständigen, versöhnen, überführen werde in dem Sinne, in welchem der Verf. es anstrebt, ist eine andere Frage. Möge der Geist seiner Milde die Bedenken ehren, die Ref. und, wie dieser glaubt, vielen Andern übrig bleiben. Sünde ist es, darin stimmen wir ganz mit dem Vf. überein, den Philosophen, die sich als solche die christlichen Glaubenslehren aneignen, ein falsches Spiel und Absichten der Täuschung zuzutrauen; Mangel an Einsicht, die Veränderungen des christlichen Inhalts, unter welchem derselbe aus der unmittelbaren Erscheinung in die Wissenschaft übergeht, für Vertauschungen zu erklären; Undank endlich, zu verkennen, daß die Philosophie ein Großes dazu beigetragen hat, die armselige und doch anmaaßungsreiche Vernünftelei, welcher es gelungen war, in einem

so weiten Umfange der Kirche und der Theologie den Genuß ihres Glaubensschatzes zu verkürzen, zu entblößen und zu beschämen. Nur daß den in dieser Hinsicht unbestreitbaren Verdiensten Hegels schon frühere andere vorangehen, und daß überhaupt die Wissenschaft nicht allein die besseren theologischen Richtungen hervorgerufen, vielmehr selbst von dem Leben aus Nöthigungen erhalten hat, sich auf die Tiefen der christlichen Religion wieder einzulassen. Der Hr. Vf. nimmt (S. 10.) bloß auf das Zweifache Rücksicht, daß die Philosophie den christlichen Glauben als Aberglauben bekämpfe oder daß sie ihn denkend und wissend verherrliche. Die Theologie selbst sei noch jüngst in dem erstern Falle gewesen. Indessen es giebt fast keinen großen Gegenstand, der nicht gegen die von ihm angezogenen und ihn pflegenden Freunde sich fast noch mehr, als gegen die offnen Feinde verwahren müßte. Der Gegensatz ist in concreto schon nicht so entschieden, als ihn der Vf. vorstellt. Jene adversarii et detractatores, von denen er redet, wollten die Substanz des Christenthums, wie sie ihnen vorkam, verklären und von der Rinde des Judaiism, Augustinism u. s. w. befreien. Ein Steinbart schwärmte für sein beglückendes dürres Christenthum nicht etwa weniger, als Theodor Mundt für ein blühendes und frisches. Und wenn jene nun eben den moralischen oder theistischen Inhalt des Christenthums zur Bekämpfung und Zersetzung des theologischen und christologischen mißbrauchten; so folgt noch nicht, daß der apostolische Glaube an Vater, Sohn und Geist, wie er die Kirche gründet und belebt, unangefochten und ungekränkt bleibe in Allen, welchen sich die göttliche Trinität begreiflich wie Hegeln gemacht. Origenes, Scotus Erigena und Abälard haben gewiß in hoher und unverkennbarer Freude am Christenthume seine Mysterien begreiflich gemacht; und wiederum Tertullian, Augustin, Anselm sind auf den Gedanken des Glaubens eingegangen: aber von wie verschiedenem Standpunkte aus beide Seiten, mit welchem verschiedenen Verfahren und entgegengesetzten Erfolge für die Bildung und Erhaltung des kirchlichen Bewußtseins! Das also möchten wir voraus bezweifeln, daß die Absicht der Phi-

losophie, die Religion zu verklären, sie schon an und für sich fromm mache und kirchlich, und daß der Theolog, gegen eine bestimmte Philosophie der Religion, die sich wie Theologie gerirt, protestirend, bereits als Finsterling anzusehen sei. Der Hr. Vf. wird gewiß nicht behaupten, daß Wahrheitsliebe und Forschungstreue so lange unter den Menschen gefehlt habe, als die Wissenschaft sich nicht als absolutes Wissen von den göttlichen Dingen gewußt. Denn gesetzt, die Philosophie ist zu dieser Zeit zum absoluten Begriffe Gottes gelangt, so läugnet sie doch selbst nicht, daß sie, um dahin gelangt zu sein, vorher eine kritische, auch wohl eine skeptische gewesen sein müsse. Das kritische Innehalten ist oft eine größere That der Forschung, als das apodiktische gewesen. Zudem haben die Philosophen selbst, im unzweideutigen Interesse des Wissens, Gränzen der Wissenschaft gegen das Gebiet anderer Arten und Stufen der Erkenntniß, als die wissenschaftliche ist, gezogen, und die darüber hinausgehenden Enthusiasten des Begriffs für unwissenschaftliche gehalten. Demnach können unter denen, welche der Vf. S. 30. im Auge hat, viele sein, die darum, weil sie des Verfassers absoluten Begriff für unverträglich mit dem Christenthume erklären, sich noch gar nicht des unfreien Buchstabendienstes oder der herrschsüchtigen Geheimnißkrämerei verdächtig machen. Vorläufig wenigstens hat der Vf. lichtscheuen Aberglauben und Abwehr des absoluten Wissens, viel zu nahe und zu ausschließlich zusammengebracht. Unmittelbar darauf geht die Rede in conciliatorischer Weise zu den freisinnigeren Theologen über, die dennoch, durch kecken Mißbrauch der Spekulation geärgert, noch im Mißverstande über die Verdienste, die sich die jetzige Philosophie um den christlichen Glauben erworben hat oder erwerben könnte, begriffen sind. Allein diese freieren Theologen werden erinnert, daß sie denn doch selbst unter einander über den Begriff des Christlichen nicht ganz einig seien, und demnach falle schon weniger Gewicht auf ihre Einwendungen gegen die Aussprüche der Philosophie; die letztere sei nur destomehr befugt, sich lediglich an sich selbst zu halten. Auch

dieſe vorläufige Sicherſtellung des abſolut wiſſenſchaftlichen Prinzips der Religion gegen die Einſprüche der Theologen ſcheint uns unhaltbar. Begründete hier die Uneinigkeit der Theologen ein Vorurtheil gegen die theologiſche Einwendung; ſo würde die Uneinigkeit der Philoſophen z. B. der Hegelſchen Schule, welche etwa in dem Hrn. Vf. Hegeln ganz anders auslegt als in Strauß, oder in Göſchel anders als in Vatke, das Einige gar nicht übrig oder gar nicht zu Stande kommen laſſen, welches Gegenſtand der Einwendung wäre. Die Bewegung und Divergenz darf doch innerhalb der Theologie, ſowohl die exegetiſche als die dogmatiſche, ſo gut und tadellos ſein, wie in der Philoſophie? Wiewohl die letzere den unbeweglichen Kirchenglauben, eine bloße Tradition, aus den Händen der Theologen zu empfangen wünſcht, um die Bewegung des Gegenſtandes in ihrer Weiſe und allein ausführen, und ſich der exegetiſchen Zufälle oder langſamen Fortſchritte überheben zu können. Ref. möchte alſo im Gegentheile behaupten, der Einſpruch des chriſtlich gleichen Bewußtſeins oder des in ſich einigen theologiſchen Prinzips gegen die fraglichen Lehren der Philoſophen ſei um ſo bedeutender, da er von Theologen der verſchiedenſten Denk- und Redeweiſen erhoben worden.

Der Hr. Vf. läßt ſich dann auf einzelne wichtige Beſchwerden ein. Ehe wir dieſes thun, wollen wir auf die Punkte achten, in welchen die kindliche Liebe der wahren Philoſophie gegen die chriſtliche Religion (oder Demuth, Ehrfurcht, kurz Pietät) zu erkennen ſein ſoll.

Die wahre Philoſophie iſt die fromme verehrende Tochter der chriſtlichen Religion. Ueberſetzt man ſich dieſes, ſo iſt die chriſtliche Religion die Erkenntniß Gottes in ſeiner Abſolutheit, aber noch nicht in der abſoluten Form; die wahre Philoſophie iſt die abſolute Erkenntniß des ſich in ihr und durch ſie, nicht mehr in der bloßen Form des Glaubens, ſondern in der des Begriffs kenntlich machenden Gottes. Der Vf. macht ſich nämlich von dem, was an der Religion nicht cognitio, scientia iſt, ſogleich los. Die Religion des einzelnen Men-

ſchen zwar ſei Affektion und Willensbewegung, aber ſchon als ſolche nicht vorſtellungslos, nicht ohne notitia Dei; hier ſei von ihr als der Scienz und Doktrin die Rede, welche das beſtimmte Verhältniß zwiſchen Gott und Menſchen zum Inhalte habe. Indem der Verf. zum Chriſtenthume übergeht, wird ihm dann die Religion Erkenntniß und Verehrung, gleich als genügte ihm wenigſtens für den beſtimmten Fall des Chriſtenthums das bloß Theoretiſche nicht. Er hält ſich ſonach an das Alte: cognitio et cultus Dei. Beides hat Chriſtus der örtlichen, nationalen und zeitlichen Schranke entledigt, und in der abſoluten Vollkommenheit geſtiftet; denn Gott iſt Geiſt, und wird im Geiſt und in der Wahrheit angebetet, und was kann vollkommner und wahrer ſein? Dieſes Chriſtenthum nun hat durch viele Auffaſſungen und Behandlungen hindurchgehen müſſen, bis es in der Evangeliſchen Reformation außer andern Kennzeichen ſeiner Wahrheit auch den bibliſchen Grundſatz vorzüglich geltend gemacht, daß alle Menſchen des Heils wegen zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen ſollen. Darauf ſagt der Vf. über den Inhalt, über die Macht dieſer Wahrheit, ſich dem menſchlichen Gemüthe, welches ſich für ſie geöffnet und geweihet hat, zuzueignen und in dieſer Zueignung es zu befreien, ſo Wahres und Treffendes aus, daß wir es beſſer unüberſetzt wiedergeben. Haec enim veritas, cuius ipse Ille, qui eam nobis reclusit et patefecit, necessaria et gravissima pars est, quum sit eiusmodi, ut qui eam pura et intima mente conceperit, non possit eam non confiteri, eiusdemque in se ipso vim sentiat saluberrimam: accedit, quod eiusdem illius divinae veritatis cognitioni Evangelii promissione adiuncta et adtributa vis est in veram nos libertatem vindicandi: quae libertas hoc ipso continetur, ut quod tibi ut verum propositum sit, id tuo ipse sensu iudicioque verum esse agnoscas, necessitatem intelligas tuaque libera voluntate ei adsentiare. Wir Chriſten, bekennt der Verfaſſer, ſind zwar ganz Gottes Eigenthum und wollen als die Seinigen nichts als das Heilige und Ewige: aber in dieſer Abhängigkeit und Gottgehörigkeit

sind wir dennoch nicht Knechte des Wortes Gottes, sondern eben so frei, selbstständig, unserer selbst mächtig, als abhängig; und zwar ist das eben die rechte, nicht mißbräuchliche, christliche Freiheit, die aus der Wahrheit und deren Erkenntniß kommt. Das sind die lebendigen Wasserquellen, aus denen sich seliges, ewiges Leben schöpfen läßt. Wer wollte nun nicht erkennen, daß dem Vf. das Christenthum *inneres Leben*, und zwar Leben in Gottesgemeinschaft, auch ein vor und für Gott Sein, Herzenserfahrung im Glauben, Heiligkeit und Liebe ist? Wüßte man den Ausgang nicht, den diese Rede endlich nimmt, so dürfte man kaum wagen zu behaupten, was doch wahr ist, daß bereits in diesem Begriffe vom Christenthum der Irrthum der Schule über dasselbe latitirt. Das Christenthum und der Prozeß der menschlichen Beseligung wird in den beiden sich bedingenden Momenten, Erkenntniß der Wahrheit, und Freiheit aufgefaßt. Daran wäre, wenn es an sich genommen wird, Nichts zu rügen. Die Schule hat hier nicht etwa bloß Joh. 8, 31. 17, 3., sondern das ganze neutestamentliche Bewußtsein für sich; denn die Wahrheit ist ihr Gott in Christus selbst, und die Erkenntniß eine lebendige, herzregierende, willenbestimmende; unter Freiheit aber *könnte* die Erlösung oder das angeeignete Heil in allen Stücken verstanden werden. Allein so wird sie wirklich nicht genommen: nämlich nicht überwiegend, als Freiheit von der Lüge der Sünde und vom Verderben, von der Knechtschaft des Todes und des Fleisches; sondern als Freiheit von der Knechtschaft des Buchstabens, ja von der Knechtschaft des göttlichen Wortes, von der Knechtschaft des Glaubens. Und so strebt denn dieser intellektuale Heilweg schon innerhalb der Religion nach einem Ziele hin, welches dann doch nur wissenschaftlich erreicht werden kann. Die Seligkeit, von der hier die Rede sein wird, läßt sich nur im absoluten Wissen erreichen. Es ist wenigstens noch nicht klar, ob der Geist als solcher und ohne die philosophische Erkenntniß, also ohne über die gläubige Erkenntnißweise hinaus gekommen zu sein, die Freiheit vom göttlichen Wort zu erzielen vermöge; vielleicht wieder

eben nur fühlen, ahnen, nicht wahrhaft beſitzen. Gewiß iſt der Chriſt frei von todten Buchſtaben und Werken, wenn er den Geiſt empfangen von Gott, den Geiſt der Wahrheit: aber iſt er frei vom göttlichen Wort, von der göttlichen Offenbarung? Vom Glauben, von der Hoffnung des Schauens? Geſetzt dieſe Freiheit gehörte zur Seligkeit, ſo könnten wir ſie nur der Wiſſenſchaft verdanken. Denn das Chriſtenthum macht uns nur frei zu Gott, für Gott, gar nicht und in keinem Sinne von Gott. Das Chriſtenthum macht uns nicht frei von Gott, als einem Gegenſtande, auch nicht auf der höchſten Stufe der von der myſtiſchen Theologie ſo genannten affectio amorosa, ſondern von unſerm Widerſtande und Hemmniſſe; das Chriſtenthum ſchenkt uns aus Gott eine göttliche Selbſtthätigkeit in der Erkenntniß und Liebe, durch welche unſre anbetende, hier gläubige, dort ſchauende Dienſtbarkeit und Angehörigkeit nicht vermindert, ſondern vermehrt wird. Seiner Seligkeit wegen nimmt der Chriſt allerdings Nichts als die Erkenntniß Gottes innerhalb ſeiner Offenbarungen und Zeugniſſe, die Erkenntniß der Wahrheit und Gnade Gottes in Chriſto in Anſpruch; aber dieß iſt eine Erkenntniß, welche nur mit und in der heiligen Liebe Gottes von Stufe zu Stufe ſich ſteigern läßt, in und mit einer Liebe, die ſammt der Erkenntniß in dem Glauben an die herrlichen Thaten Gottes wurzelt. Der chriſtliche Theolog muß demnach die ſeligmachende, oder im chriſtlichen Sinne freimachende Erkenntniß der Art nach von jeder andern unterſcheiden, und kann nicht einräumen, daß die logiſche Erkenntniß Gottes eine ergänzende Fortſetzung und Entwicklung der ſelig- und freimachenden Erkenntniß als ſolcher ſei. Oder ſollte er das? Sollte er es wenigſtens dann, wenn nachgewieſen worden wäre, daß die Logik nicht nur das Göttliche zum Gegenſtande, daß die Denkthätigkeit nicht nur im Grunde und Ziele das religiöſe Leben zur Vorausſetzung, ſondern auch in ihren ebenſo freien als nothwendigen Fortbewegungen an den Wirkungen des heiligen Geiſtes und an den Bewegungen der Liebe ihren weſentlichen Antheil habe? Allein

dieß ist nicht nachgewiesen worden, und kann nicht nachgewiesen werden. Die Schule ist zwar selbst darüber nicht einig. Einige Anhänger gestehen ein, der wissenschaftliche Geist, obwohl Ausfluß des heiligen Geistes, wirke die Vollendung der Erkenntniß auch da, wo er nicht das Gemüth gereinigt und geheiligt finde, noch es selbst reinige und heilige; andre scheinen das Gebiet des Willens und Gemüths dem Denkprozesse schlechterdings zu unterwerfen; so daß der vollkommene Logiker überall der wahrhaftigere Mensch und Christ sein muß, oder ihn, wenn nicht in sich, doch hinter sich hat: ohngefähr wie der γνωστικὸς ὄντως γνωστικὸς des Clemens von Alexandrien über den Gläubigen in jeder Hinsicht hinausragt. Wie der Hr. Vf. darüber denke, wird sich vielleicht erst erkennen lassen, wenn er über die Philosophie und deren Amt sich näher geäussert. Die Philosophie, ubi summa et intima artis suae tractat, lebt und webt mit der Religion in Einem Reiche. Nur daß jede ihre besondere Form ihrer Natur nach behauptet, und ihre besondern Gränzen, indem die religiöse Wahrheitsform Glaube ist, die wissenschaftliche das methodische Wissen. Die Wissenschaft ist nun dahin gelangt, nicht nur die christlichen Mysterien anzuerkennen, sondern auch ihre Nothwendigkeit zu verstehen. So ist sie eben erst die wahre Wissenschaft, und nimmt nun einerseits Zeugniß vom Christenthum, andrerseits bezeugt sie dasselbe. Die wahre Wissenschaft aber ist keine andere als die sich selbst in ihrer Dialektik bewegende und beweisende objektive Wahrheit, die Wahrheit des absoluten Geistes. Das Philosophiren beruhet nach mehrern Stellen der Rede auf göttlicher Inspiration. Hier aber legt der Verf. noch großen Nachdruck darauf, es sei ein ernstes, schweres, heiliges Geschäft, zu philosophiren, ein stets auf Gott gerichtetes, selbst von Frömmigkeit erfüllt, und nur einem reinen, freien, ruhigen Geiste gelingend. Zuversichtlich behauptet er, die wahre Wissenschaft stehe nicht bloß des Gegenstandes wegen, sondern auch in der Weise der Gesinnung und des begleitenden Bewußtseins mit der Religion in naher Verwandtschaft. Und

in der That von dieser Frömmigkeit der Philosophie ist von Plato her die Rede genug gewesen; ebenso von der Sittlichkeit der Wissenschaft, gleicherweise kann von der Gottesverehrung in der Kunst, von dem Cultus des sittlichen Handelns die Rede sein, von der Tugend der Beredsamkeit u. s. w. Wenn nun aber alle diese Besonderungen des geistigen Lebens, anstatt sich als solche zu wissen und zu fühlen, sich als das allgemeine, höchste, absolute Geistesleben, sich als die Krone der Religion selbst, als vollendeten Cultus gedacht und gesetzt haben; so fragt sich noch immer, wie sich die absolute Wissenschaft zum göttlichen Leben überhaupt und zur religiösen Erkenntniß insbesondere stelle. Jede Art von Genialität hat darauf Anspruch gemacht, der heilige Geist zu sein. Wirklich aber ist ein Talent nur die wiedergeborene Kraft des creatürlichen, des natürlichen Geistes, und jedes wissenschaftliche oder künstlerische Aperçu nur ein hervorgetretenes aus dieſem Unmittelbaren. Das ist ein vorchristlicher Gedanke, daß Gottes Geist und göttliche Begeisterung nur das Einartige des vielartigen Talentes sei. Der christliche Geist erregte zwar alle Geister mit, weckte, bildete und hob viele Naturgaben, daß sie ihm dienstbar wurden; aber wenn er nun auch ſo sich von ihnen unterschied und sich ihnen entgegensetzte, als der königliche, überschwengliche Weg der Liebe (1. Cor. 13.) wie vielmehr ist er von der bloßen Genialität, sie sei wissenschaftlich oder künstlerisch, verschieden! Doch der Vf. hat auch nur vergleichungsweise von dem Inspirationszustande des Philosophen gesprochen; ohnehin kann ja damit nur die Objektivität und Immanenz des Denkens bezeichnet werden sollen. Das Denken nun ist, darauf kommen wir zurück, eine Besonderung des Lebens im Geiste. Der Denker, der Wissende kann seinen Gegenstand ehren und lieben, er ehret und liebt ihn als den Gedachten und um der Denkthätigkeit willen. Diese Bewegung ist als logische, je vollkommner sie sich entwickelt, der mystischen, der ethischen, der ästhetischen fremd, ohne in ihren letzten Gründen und Zielen sich der Lebens-Einheit zu versagen. Da auch das spekn-

lative Denken von dem Reflektiren zugestandener Maaßen ausgeht; so behauptet und vollziehet es ja eben damit schon sein Anderes und Besondres im Geistesleben. Gerade diese Besonderung, ohne welche die Abstraktion von allen Erfahrungen und Gefühlen nicht vollzogen, noch deren Widerspruch gelöst, noch ein freies, übereinstimmendes Handeln hervorgebracht werden kann, ist Eigenthum, Verdienst und Vollkommenheit der christlichen Bildung. Im vorchristlichen Alterthum hat sich die Wissenschaft allezeit mit dem Leben entweder entzweiet, oder, um in ihm zu bleiben, sich mit fremdartigen Bestimmungen vermischt und an deren Stelle gesetzt. Geschieht es nun jetzt wieder, daß sie sich ungeachtet ihrer reinsten Aussonderung doch als das Eine und Allgemeine des Geisteslebens denkt, und jede andre Bestimmung des Geistes in sich verschlingt; so kann der vom Hrn. Vf. behauptete Satz, die wahre Philosophie sei die Tochter der christlichen Religion, dennoch nicht bestehen. Denn der Prozeß des Geistes, der den absoluten Begriff zum einzigen Ziele hat, besteht nur durch die Voraussetzung, der Geist, der absolute, ist das Denken und nichts als das Denken. Wir lassen jetzt das bei Seite, daß die Alleinigkeit des Denkens an sich selbst im Widerspruch ist und nicht nur der Metaphysik, sondern der Logik selbst den Tod bringt; wir achten jetzt nicht darauf, daß das Denken ohne das Sein oder vor dem Sein auf gar keine Weise zum Schaffen und Thun kommen kann, — wir glauben nur, daß wenn der Geist das Denken ist (eine weder im Christenthume, noch sonst zulässige Erklärung), die Philosophie nicht die Tochter, sondern die Mutter der Religion sein muß. Wir wissen freilich nicht, wie das Denken als das ganz alleinige, außer dem Sein und vor dem Sein, irgend eine Bewegung angefangen haben soll; ist es aber zu dem Verhältnisse des Objekts und Subjekts gekommen, welches mit dem Begriffe der Religion gesetzt wird, so hat sich der Begriff irgendwie dargestellt und fühlbar und bewußt gemacht, und so ist eben die Religion geworden. Oder fangen wir beim fühlenden und gefühlten Geiste, also bei der Religion

ſchlechterdings an, ſo kann ſie doch nur kindiſche Philoſophie, aber nicht Mutter derſelben ſein, wenn die obige Vorausſetzung gilt. Der Vf. giebt der göttlichen Wahrheit zwei verſchiedene Formen und ſogar zwei Gebiete (proprii fines); in der Naturform iſt ſie Glaube, Affektion; in der Kunſtform Wiſſenſchaft. Er behauptet ſogar, die Wiſſenſchaft nehme ihrerſeits auch Zeugniß von der Religion. Jede ſei wahr durch Uebereinſtimmung mit der andern. Nun fragt es ſich aber, ob die Wiſſenſchaft in dieſem Zeugnißnehmen nur anfange oder auch beharre. Die chriſtliche Theologie iſt in dem letztern Falle, auch die ſpekulative; ſie erinnert ſich nicht etwa nur geglaubt zu haben, ſie wurzelt fortwährend und beſteht in dem geglaubten Worte und Werke Gottes, ſie lebt ganz von und in der Ergänzung des Verſtandes und Wiſſens, welche der Glaube iſt, ſie überwindet nicht den Glauben, ſondern den Zweifel, den Widerſpruch des Verſtandes und der Erfahrung; ſie iſt die denkende Erfahrung des Glaubens, als ſolche eine nicht ihn vernichtende oder loslaſſende, vielmehr in den Glauben zurückgehende. Ob der Verf. von der wahren Philoſophie eben ſo halte, laſſen wir dahin geſtellt ſein. Soviel iſt ſicher, das penitus intelligere, das abſolute Erkennen, welches er der Philoſophie ſo wiederholt vindizirt, muß wenigſtens erſt näher erklärt und beſtimmt werden, wenn es die Pietät gegen die chriſtliche Religion nicht theilweiſe aufheben ſoll, für das chriſtliche Bewußtſein ſteht es feſt, daß die ſchauende Erkenntniß nicht dieſſeits ſondern jenſeits der wiſſenſchaftlichen gegeben iſt (1. Cor. 13, 12.) In der alten Unterſcheidung der theologia viatorum und visionis liegt unauflösliche Wahrheit. Für das chriſtliche Bewußtſein ſteht es feſt, daß wer Gott nicht liebt, ihn nicht erkennen kann (1. Cor. 8, 2. 3.); und daß der Prozeß dieſer Erkenntniß, obgleich im Grunde und Ziele mit der Wiſſenſchaft geeinigt, doch ein andrer als der logiſche und kategoriſche bleibt. Darin liegt ja die Nothwendigkeit der Erſcheinung der myſtiſchen Theologie, in welcher die beſten der Scholaſtiker die Ergänzung und Vollendung der dialektiſchen Erkenntniß Gottes anerkannten.

Der Vf. hebt demnächst drei besondre Punkte hervor, in welchen sich die Anhänglichkeit der Philosophie an das Christenthum soll erkennen lassen. Fürs Erste und im Allgemeinen hat die Philosophie, je wahrer und selbstständiger sie ist, desto weniger Grund mit christlichen Lehren zu dissentiren, noch der Philosoph sich der christlichen Gottesverehrung zu entziehen. Im Alterthum war dieß anders. (Und doch nicht so ganz anders. Erkannten nicht Plotin, Porphyrius in der öffentlichen Religion und im Mythus ihr Element? Aristobul und Philo im Moses ihre Philosophie? Hatte Plato dieses Verhältniß gar nicht eingeleitet?) Dann aber wirkt das Christenthum als Religion des Gottmenschen im höchsten Grade humanisirend. Es hat sich vorzüglich in das ganze europäische, vornehmlich germanische Menschenleben so hereingebildet, daß dieses immermehr die bloße Natürlichkeit abgelegt und die Vernunftmäßigkeit angezogen hat. Was ist aber Wissenschaft anders als höchste Vernunftthätigkeit und Vernunftentwicklung? Wie nun im Christenthume Gottheit und Menschheit Eins sind, so nicht weniger Offenbarung und Vernunft. Allein die Philosophie würde ohne die treibende Veranlassung des schon beglaubigten Christenthums nicht zu ihren höchsten Thätigkeiten, noch zur Erkenntniß der tiefsten Gründe der Dinge gelangt sein. Es ist also drittens wohl anzuerkennen, wie viel sie den ihre Thätigkeit hervorrufenden Mysterien verdanke. Wohlan! diese Momente begründen ein gutes Vertrauen und Vernehmen zwischen beiden Mächten. Aber doch nur, so lange die Philosophie die Idee der göttlichen Menschheit und das Faktum des Gottmenschen, von welchem die wirkliche Vergöttlichung des menschlichen Geschlechts ausgeht, genau unterscheidet, oder, was dasselbe ist, ihren Unterschied von der Theologie sich gefallen läßt.

Das christliche Bewußtsein, das Kirchliche, die Theologie kann nicht unverletzt bleiben, wenn die Philosophie schlechthin ex se, ex propriis, durch die Dialektik der reinen Idee Christum erkannt haben will, und gegen diese Erkenntniß jede andre als Köhler- und Kinderglauben verwirft. Man dürfte sagen,

warum nicht? Iſt es der Offenbarung nicht würdig, die Myſterien der Idee anticipando in der Form der Unmittelbarkeit hervorgezogen zu haben? Iſt der Gott der Vernunft und Offenbarung nicht Ein Gott? Allerdings iſt er es; es kann auch dem Chriſten daran Nichts liegen, den Beſitz und Inhalt der Vernunft oder der Idee wo möglich zu verkleinern. Das göttliche Wort bedarf, um Reichthum und Segen zu ſein, nicht im Mindeſten eines verächtlichen Blicks auf die Philoſophie. Es hat vielmehr, da die Idee an ſich die Macht nicht gehabt hat, die Hinderniſſe ihrer Entwicklung durch Mittel des Gedankens hinweg zu räumen, große Freude und wahren Ruhm daran, die zu ihrer Entwicklung gediehene Idee ihres Reichthums und ihrer Wahrheit wegen zu beglückwünſchen. Nur aber darauf will und kann ſich das Chriſtenthum nicht beſchränken, die bloße causa occasionalis der Vernunftentwicklung geweſen zu ſein. Das Chriſtenthum hat das weſentliche Verdienſt, die Philoſophie ihrer bewußten und unbewußten Hinderniſſe entledigt zu haben. Allein es iſt überdieß die causa efficiens einer Erkenntniß der Wahrheit, zu welcher ſich die ideale Erkenntniß nur anerkennend verhalten kann. Da allgemein zugeſtanden wird, daß die Wiſſenſchaft als ſolche den Erlöſer nicht erzeugt und gebildet hat, noch geweiſſagt — ſie vermag überhaupt Nichts zu weiſſagen, ſondern angebliche Vorherſagungen nur zu zerſtören oder zu erklären: — ſo ſollte doch auch ſchon vermuthet werden, daß ſie ſich zum königlichen Wege der erfahrungsmäßigen, geſchichtlichen und lebendigen Erkenntniß der Wahrheit anders als zu ihrem eignen Prozeſſe verhalte, anders in unmittelbarer Reaktion gegen den Aberglauben im Unglauben, als in der Auffaſſung des Glaubens, der ohne ſie und außer ihr und allein den Aberglauben überwindet.

Die Philoſophie iſt dem Vf. zufolge gegen das Chriſtenthum nicht nur wohlgeſinnt; ſie hat ihre Geſinnung auch durch Bekämpfung und Beſiegung der rationaliſtiſchen Verneinungen des chriſtlichen Offenbarungsglaubens bethätigt. Und dieſe Hülfe, welche ſie der afflicta mater gebracht, dieſes Verdienſt,

die Vernunftwahrheit mit dem Supernaturalism versöhnt zu haben, wird nun des Weitern besprochen. Wir haben dergleichen von vorn herein der neuesten Philosophie nachgerühmt. Freilich nicht der neuesten im engsten Sinne ausschließlich; auch kann, wenn verneinende Richtungen, in welche Theologie und Kirche gerathen sind, überwunden werden sollen, niemals bloß von der Wissenschaft die Rede sein; denn die tiefere und bessere Wissenschaft wird selbst entweder nicht aufkommen, oder doch überall da als Mysticismus u. dgl. verschrieen werden, wo nicht neue religiöse Erregungen der Gemüther, tiefere kirchliche Bedürfnisse und lebendige Erfahrungen des Heils ihr die Bahn gebrochen und Aufnahme bereitet haben. Nun kann aber eben diese Wissenschaft in der That der christlichen Religion mit der Einen Hand nehmen, was sie ihr mit der andern gegeben hat. Ein Fall, der allezeit eintritt, wenn sie den Gegensatz der Vernunft und Offenbarung schlechthin aufhebt, und die göttliche That der Erlösung als solche entweder problematisch und kritisch behandelt, oder doch wesentlich der That des Gedankens, des Geistes überhaupt, gleichsetzt. Nun wird dennoch ein zwar reicherer, tiefsinnigerer, dem wahren Inhalt des Christenthums verwandterer Rationalismus aus der Theologie, aber immer ist es Rationalismus. Das ändert zwar Etwas, daß die Philosophie jetzt in ihrem eignen Gebiete vom Gegensatze des Natürlichen und Uebernatürlichen, der schlechten und göttlichen Vernunft weiß und redet: aber es ändert nicht Alles. Im Gegentheil wird nun der rein intellektuale Sieg des Menschengeistes, der sich als Gottesgeist weiß, der Sieg der Vernunft über die sündige Natur, der am Christenthume höchstens eine Veranlassung genommen hat, eine Quelle des die Thatsachen der Entstehung des Christenthums naturalisirenden, idealisirenden, biegenden und brechenden Hochmuths. Der Vf. thut Nichts, um diese Befürchtung zu beseitigen. Und doch alterirt sich das Tochterverhältniß ganz und gar, jenachdem die schlechthin voraussetzungslose Philosophie, oder die nicht voraussetzungslose, sondern die ganze Besonderheit der christlichen Erfahrungs-

und Erkenntnißweise setzende Theologie die kirchlichen Dogmen denken lehrt. Was einzelne am meisten hervortretende Vorurtheile gegen die Philosophie anlangt; so läßt sich der Vf. vorzüglich auf die Zurückforderungen der christlichen Lehre nach ihrem ursprünglichen Sinne, auf den lebendigen, persönlichen Gott und auf die Freiheit ein.

Er bemerkt fürs Erste, allerdings lasse sich die Wahrheit in der Philosophie nur in philosophischer Form ausdrücken; wenn erkannt werden solle, wie Gott sich durch sich und aus sich dem Denkenden zu erkennen gebe, so handle es sich nicht mehr um irgendwelche Vorstellungen. Die Theologie habe sich von jeher der Denkformen bedienen müssen, nur aber leider mit zu niedern, geringen Kategorieen begnügt, um die Wahrheit Gottes zu denken, z. B. das Wesen und die Eigenschaft u. dgl. Schon was das Evangelium zu denken gebe: Gott, der absolute Geist, das absolut vollkommene Denken, sei viel mehr. Nun aber gelte es, diesen absoluten Geist wirklich von unten nach oben, von außen nach innen gehend und aufsteigend zu erreichen und denkend zu erkennen; diesen Prozeß müsse man entweder mitmachen oder bessern, oder sich so gestalten lassen, wie er laufe und ausgehe. Man rühme die Zusammenstimmung der jetzigen Philosophie mit der Religion, und läugne doch, daß die erstere die Wahrheit der letztern lehre. Das sei nicht zu tragen. Und doch ist die Philosophie nimmermehr im Stande gewesen, die Wirklichkeit des Sündenfalls aus sich (ex propriis, ex suis) zu beweisen. Hegel hat in der Philosophie der Religion die kirchliche Lehre vom erbsündlichen Gemeinzustande sehr denkbar und begreiflich gemacht, und die pelagianische sowie manichäische Einseitigkeit kräftig zurückgewiesen. Das Nichtige des Vorgebens, der Mensch sei von Natur weder gut noch böse, die Möglichkeit, an sich gut und doch in der Einzelheit selbstsüchtig zu sein, ist dargethan worden. Die Philosophie hat den Begriff des jetzigen-menschlichen Gemeinzustandes als eines fleischlichen, verwerflichen vollzogen; sie hat gegenüber einer bloß atomistischen Willkür den Begriff der Ursünde und Gat-

tungssünde, gegenüber dem Dualismus des guten und bösen Wesens die ursprüngliche Reinheit der endlichen Natur gerettet. Dieß ist sehr viel. Die Philosophie als denkendes Eingehen in den geschichtlich unmittelbaren Gegenstand kann eben dieses und vermag dieses. Sofern sie aber ex suis, ex propriis schlechthin die christliche Lehre von der Erlösungs-Bedürftigkeit oder aus dem reinen Begriffe des endlichen Subjekts den Begriff der menschlichen Sünde und Sündhaftigkeit construirt haben will und soll; zeigt es sich, daß sie an der Wahrheit vorüber, oder über sie hinausgegangen ist, oder sie noch nicht erreicht hat, ja daß es nur vorgeblicher Weise das Christliche sei, was sie setze und lehre. Die Philosophie hat rein von sich selbst nur den Begriff der möglichen Sünde oder zugleich den Begriff der nothwendigen. Da das Gute in seiner natürlichen Unmittelbarkeit noch nicht das bestimmt und wahrhaft Gute ist; so muß das endliche Subjekt zum Bewußtsein des Gegensatzes gebracht und in Prüfung gesetzt werden: — und das ist der Punkt, wo es sich in seiner einzelnen Selbstheit, in seinem endlichen Fürsichsein ergreifen kann, als wäre es so unendlich, so wie Gott, kurz der Punkt, wo das Böse möglich ist. Jede wirkliche Entzündung desselben auf diesem Punkte geht über die ideelle und absolute Begreiflichkeit hinaus. Wenn aber nicht, so hat die Philosophie bereits das Böse in seiner ursprünglichen, wenn auch in der Substanzialität noch verhüllten, Nothwendigkeit erkannt; d. h. das Endliche, das Einzelne, Sinnliche selbst ist ihr das Böse, oder das Natürliche zum Bösen geworden in einem Sinne, welcher eben nicht der Sinn der geschichtlich dogmatischen christlichen Lehre ist. Beharrt die Philosophie in der Behauptung, daß das Böse die Spitze des Endlichen, der Durchgang zum wahren Guten und nichts weiter sei; so geht sie rückwärts in die vorchristlichen Lehren, und sofern sie christliche Philosophie sein will, in die Irrlehre über, die sie schon hinter sich hatte, in die pelagianische theils, theils in die manichäische. In die letztere, sofern nun die Sinnlichkeit schon an sich Sünde sein

wird; in die erstere, sofern nun der Anfang der Sünde in jedem Individuum ganz neu gesetzt werden muß. Der reine Urstand wird, wie Hegel ihn ausdrücklich bezeichnet, (II. 212.) eine leere Annahme; der erste Sünder, und die erste Sünde eine bloße Darstellung der abstrakten Allgemeinheit, und doch kann der theologische Begriff sowohl eines Verderbens, als einer Restitution ohne die föderale Individualität des ersten und andern Adams nicht bestehen. Was man jetzt das Concrete zu nennen pflegt, ist ja doch nur Begriff, nur logische Bestimmtheit; dieses Concrete ist nicht das geschichtlich Individuelle. Jedes geschichtlich Individuelle hat freilich in seiner Bestimmung, sich dem unmittelbaren Leben, Gefühle und Bewußtsein zu offenbaren und auf dieses zu wirken, zugleich die Bestimmung, gedacht zu werden, und folglich den Denkgesetzen anheim zu fallen, aber es hat zugleich als eine selbstständige Macht des Daseins die Bestimmung, das Denken selbst neu zu bestimmen; es kann als solches nicht ohne die Idee, aber zugleich nur aus sich selbst erkannt werden. Der Begriff der Geschichte kommt nur in dem Maaße zu Stande, als wir Geschichte der Idee stattfinden lassen, in welcher die Idee (die menschliche) ebenso bestimmbar als bestimmend erscheint. Der alte Satz der Theologie, es ist Etwas „über die Vernunft und nicht wider die Vernunft," läßt sich noch immer gut erklären und streng vertheidigen, oder er wird in den andern, daß die subjektive Vernunft zu ihrer Objektivirung, zu ihrem wesentlichen Inhalt und zu ihrer wahren Form ohne neue Vermittlungen des Daseins und Bewußtseins nicht gelangen könne, hinübergeführt und behält auch so seine Geltung. Die Idee ist überhaupt nicht vor dem unmittelbaren Bewußtsein; sie ist die potenzirte Einheit, Stätigkeit, Nothwendigkeit desselben. So ist sie auch zerfallen mit dem Sein; sie richtet das Unstätige der Vorstellung und des Gefühls, sie verwirft den Schein und wehrt sich gegen Erscheinungen. Und das Denken versucht wieder die ursprüngliche Einheit der Urkenntnisse mit der Erfahrung herzustellen. Allein das ideale Denken hat auch selbst wieder an dem gefallenen Be-

wußtsein und Dasein seine Schranke. Es kann in seiner höchsten vorchristlichen Klarheit und Schärfe, in der es die verwerflichen Gemeinzustände der Welt als solche nicht verkennt, und sich bestrebt durch seine Willensmacht sie umzuwandeln, doch eben nur die denkende Umwandlung fortsetzen. Es kann dabei Nichts weissagen; die Idee kann ungeachtet des Gesetzes der Diremtion und der Besonderung Nichts individualisiren; über das Allgemeine im Besonderen, und über die allgemeine, approximative Verwirklichung des Guten können sie nicht hinaus, bis idea und was selbst über alles Denken hinaus, Eins im Individuo geworden sind; ein Erfolg, dessen Wirkungen das Grundbewußtsein, folglich auch die Idee und das Denken neu und göttlich neu bestimmt. Da kann denn die Philosophie nicht auftreten, und behaupten: auch dieses, den Sohn Gottes, den wirklichen Gottmenschen erkenne ich nun vermöge der Entwicklung der Idee und aus mir selber, in der Weise der logischen Absolutheit. Denn es ist eben nicht wahr. Es ist eben ein neues Verhältniß und eine neue Zeit eingetreten: das unterschiedene und doch wieder ausgleichbare Verhältniß der Theologie und Philosophie. Wer das nicht anerkennt, kommt in die Gefahr, die Einzelheit des Erlösers indifferent zu machen, sie vermöge der Potenz des Geistes zur Zufälligkeit herabzusetzen. Die Hegelsche Abhandlung über das Reich des Sohnes begünstigt allerdings das Straußische Verfahren nicht; denn hier wird die nothwendige Erscheinung des Gottmenschen, sein historisches Dasein und Sosein in der Einzelheit, daß es die unentbehrliche Voraussetzung des chrichlichen Glaubens sei, mit großem Nachdruck gelehrt: allein die Abhandlung vom Reiche des Geistes macht das Verhältniß der Erscheinung zum Scheine wieder so ungewiß, und die Beglaubigung des Heils durch den begreifenden Geist wieder so ganz selbstständig, daß dennoch der Anlaß zu jenem Verfahren in unzähligen Aeußerungen unmittelbar gegeben wird. Jedenfalls wäre es sehr erwünscht, wenn diejenigen Männer der Schule, welche Straußen im Namen der Philosophie entgegentreten, und es ihm als Schuld

anrechnen, daß er die absolute Erscheinung nicht selbst mit zum Leben und Wirken der Idee hinzunehme; zu welchen außer Rosenkranz und Bauer nach S. 42. auch der Hr. Vf. gehört, eben diesen Begriff „absolute Erscheinung" und somit das noch sehr im Dunkeln liegende Verhältniß der Idee zur Einzelheit und zur Geschichte von Neuem und ausschließlich erörterten. Bis dahin kann es den Theologen nicht so ohne weiteres verargt werden, daß sie bei aller Werthschätzung der philosophischen Leistungen im Gebiete der Dogmatik noch jenes Anderssein der christlichen Lehre behaupten. Es ist auch nicht so, daß etwa nur die Theologie in gewissen Punkten die Form der Vorstellung, die vergängliche und zufällige, festhielte; denn die Philosophie selbst hat vielmehr da, wo die Theologie sich der sinnlichen Vorstellung, ebenso wie des absoluten Begriffs begeben hatte, z. B. in der Lehre von der göttlichen Schöpfung die Vorstellungsweisen „Sich entlassen, entäußern" und in der Lehre von der Vollendung „in sich zurücknehmen, reponere" u. s. w. von neuem eingeführt. Am wenigsten läßt sich in Abrede stellen, daß man bisher nicht selten im umgekehrten Falle die philosophische Dialektik in das Element der apostolischen Unmittelbakeit herein getragen, und also apostoliche oder sonstige biblische Sprüche zu unmittelbaren Belegen philosophischer Wahrheit allegorisirt hat. — Der Hr. Vf. führt am Schlusse noch einmal seine Rede auf das Heil der Freiheit durch Erkenntniß der Wahrheit, und zwar um den Unterschied der Philosophie und Religion, damit zugleich ihre Harmonie klar zu machen. Dazu werden die beiden Stellen 1. Tim. 2, 4. „welcher will daß allen Menschen geholfen werde und zur Erkenntniß der Wahrheit kommen," und 1. Tim. 2, 10—12. verwandt. Unserm Vf. zufolge, läßt sich an die dasigen Behauptungen und Verheißungen unmittelbar die Verklärung des Christenthums und des Heils durch die Philosophie und in der Philosophie anknüpfen. Der Apostel nun hat, was besonders die zweite Stelle betrifft, an eine dergleichen Verklärung so wenig gedacht, oder sie auch so wenig übriggelassen zu denken, daß er vielmehr dieses Herrliche von Erkenntniß schlechthin in Gegensatz mit ἀπόδειξις stellt, und mit Philosophie; und behauptet, eine Weisheit sei das Christenthum dennoch, und zwar eine viel vollkommnere, eine Dialektik des Geistes und der Kraft, aus Offenbarung geboren, aus heimlichen Gründen neu hervorgegangen, durch keine natürliche Erkenntniß- und Erfahrungsfunktion sonst erreichbar oder ersetzbar. Denn das liegt hier klar im Zusammenhange vor. Den Vf. wird dieß freilich nicht stören, weil ihm, was gegen die vorchristliche Weltweisheit gesagt ist, nur für die christliche Philosophie als die wahre Gottesweisheit ge-

sagt erscheint. Diese wahre Gottesweisheit ist nämlich den Menschen zunächst durch Glauben und Ueberzeugung angeeignet; so ist sie noch nicht Cognition, weil noch nicht durch Cogitation hindurchgegangen, und so noch nicht Freiheit. Wie? Es giebt also im Sinne des Paulus einen Glauben, der noch ohne Cognition, weil ohne Reflexion und Spekulation ist? Also Paulus hat sich entweder selbst über den Glauben gestellt oder nur Anweisung und Verheißung vom Standpunkt des Glaubens z. B. auf Athanasius oder Anselm ausgestellt? Und diese stehen nun in Erkenntniß, in seliger und freier Erkenntniß höher als der Apostel? Die Philosophie, sagt der Vf. schließlich, ist eben dahin gelangt, daß sie einsehen lehrt, ohne divinae mentis perspecta ratio und ohne mitwirkende That des göttlichen Geistes selbst (ipsaque hac mente adjuvante) könne von göttlichen Dingen Nichts verstanden werden. Darin also trifft sie mit dem Offenbarung und Erleuchtung rühmenden Paulus zusammen. Allein sie weiß zugleich, daß sie zu dieser Erkenntniß ganz aus sich und durch sich selbst, ganz innerhalb der Denk-Erfahrungen (sua procedens via) gekommen; und eben dieses Selbstbewußtsein, des Philosophen reifste Frucht soll pietas gegen die christliche Religion, als veritatis genitrix prima, sein und bleiben. Hier ist noch keineswegs klar geworden, wie die Philosophie die Offenbarung dankbar anerkennen, und doch auch ganz frei und selbstständig im Besitze des absoluten Wissens gedacht werden soll. Wie es Vf. scheint, entlehnt diese Philosophie vom christlichen Bewußtsein Prinzipien, und macht sie, die ihr nur vermittelter Weise und an sich nicht zukommen, ganz zu ihrem eignen, um dann destomehr sich aus den Bedingungen des Glaubens und der Offenbarung herauszuschwingen, oder vielmehr an der Stelle des Glaubens frei und selig zu machen. So kehren wir zu der obigen Frage zurück, und zu unserer Instanz gegen den Vf.: der absolute Geist ist nicht denkend nur und in Bewegungen des Denkens Liebe, Leben, Schöpfer und Erlöser; und Christenthum nicht Freiheit, Leben, Friede und Freude bloß durch das absolute Begreifen des religiösen Inhalts: denn das Denken als das besondere des bewußten Geisteslebens sondert sich als solches vermöge der Reflexion von der Totalität des freien Lebens, von den Willensbewegungen und der Liebe ab, und bleibt nur religiös und christlich, insofern es in den lebendigen, nun zwar gedachten aber nicht zerdachten noch erschöpften, sondern gerechtfertigten Glauben zurückgeht.

Druckfehler.

S. 31. Z. 2. v. u. st. anerkennende l. anzuerkennende.

Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

unter Mitwirkung der Herren

Archidiakonus Dr. Ackermann in Jena, Professor Dr. H. Beckers in Dillingen, Geh. Medizinalrath Prof. Dr. Burdach in Königsberg, Geh. Medizinalrath Dr. Carus in Dresden, Prof. Dr. Chalybäus in Dresden, Prof. Dr. Erichson in Greifswald, Prof. Dr. Carl Philipp Fischer in Tübingen, Prof. Dr. Friedrich Hoffmann in Würzburg, Diakonus Dr. W. Hoffmann in Winnenden, Prof. Dr. O. Krabbe in Hamburg, Universitätsrath Dr. Kreuzhage in Göttingen, Prof. Dr. Leupoldt in Erlangen, Consistorialrath Prof. Dr. Lücke in Göttingen, Schöff und Syndikus Dr. J. Fr. von Meyer in Frankfurt a. M., Prof. Dr. Julius Müller in Marburg, Ober-Consistorialrath und Prof. Dr. Neander in Berlin, Consistorialrath Prof. Dr. Nitzsch in Bonn, Dr. Pabst in Wien, Dr. Passavant in Frankfurt a. M., Geheimer Hofrath Prof. Dr. Platner in Marburg, Prof. Dr. Rothe in Heidelberg, Prof. Dr. Sengler in Marburg, Prof. Dr. Stahl in Erlangen, Prof. Dr. Staudenmaier in Gießen, Prof. Dr. Steffens in Berlin, Prof. Dr. Twesten in Berlin, Prof. Dr. Weiße in Leipzig, und And.

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,

Professor der Philosophie an der Königl. Preuß. Rhein-Universität.

Ersten Bandes zweites Heft.

Bonn,

bei Eduard Weber.

1837.

Digitized by Google

Die drei Grundfragen der gegenwärtigen Philosophie

von

C. H. Weiße.

Zweiter Artikel.

Die Verhandlung über die Methode, — unter den drei Begriffen der erste, welche wir in dem vorhergehenden ersten Artikel *) als Gegenstand der drei Grundfragen dermaliger Philosophie betrachteten, — hatte sich so gestellt, daß dort hauptsächlich nur von der Entdeckung, welche in Bezug auf die Methode Hegel gemacht hat, die Rede sein mußte. Die Gegner dieses Philosophen traten dort einerseits in die Stellung von Opponenten, sei es gegen jenen Begriff der Methode überhaupt, oder gegen die Anwendung, die Hegel davon macht; andererseits hatten sie sich selbst gegen die Beschuldigung eines Mißverständnisses oder einer ungehörigen Anwendung derselben zu vertheidigen. Eine andere Gestalt nimmt die Verhandlung über die zwei andern Grundfragen an, die Fragen erstens über den Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit, zweitens über die Persönlichkeit Gottes. Hier kommen die Principien zur Sprache, durch welche die Gegner positiv über Hegels Standpunkt hinausgegangen zu sein sich rühmen. Die Stelle der Opposition wird hier von der

---

*) S. I. Heft S. 67.

Hegelschen Schule eingenommen; nicht zwar genau in derselben Weise, wie dort das Entgegengesetzte Statt fand; theils weil die wissenschaftliche Gestaltung der gegnerischen Principien noch nicht so klar und fertig vorliegt, wie die ihrer eigenen, theils weil die Opposition des ältern Standpunktes gegen den jüngern, des niedern gegen den höhern, überall eine andere ist, als die umgekehrte. Von einem Eingehen in das Spekulative der gegnerischen Ansicht kann bei dieser Opposition nicht die Rede sein; solches Eingehen wäre selbst eine Erhebung auf den höhern Standpunkt. Das Abweisen aber dieses wissenschaftlich Eigenthümlichen des höhern Standpunktes, das Bezeichnen desselben als eines Abfalls von der wahren Spekulation auf niedere Stufen, oder gar auf den Standpunkt des gemeinen Menschenverstandes, wird erleichtert und gewinnt einigen Schein der Berechtigung durch den Zustand der Unausgeführtheit und theilweise allerdings des Widerstreites unter sich selbst, in welchem sich dermalen die gegnerischen Ansichten noch befinden. Verstärkt wird dieser Schein noch durch den Umstand, daß die Worte, mit welchen die Gegner ihre Principien bezeichnen, von Hegels Schule nicht nur nicht verläugnet, sondern ausdrücklich mit der Behauptung adoptirt werden, daß sie erst in Hegels System ihren rechten Sinn gewonnen haben, daß die Begriffe, die durch diese Worte ausgedrückt werden sollen, erst durch dieses System in die Philosophie eingeführt und philosophisch erwiesen seien. — Dieser Opposition gegenüber wird nun die Vertheidigung der höheren Principien ein um so größeres Interesse gewinnen, je mehr sie, um mit Erfolg dies zu leisten, zugleich hier und da einen Schritt zur weitern wissenschaftlichen Ausbildung der Principien selbst zu thun oder zu versuchen sich veranlaßt findet. In diesem Sinne denken auch wir jetzt eine Vertretung der Principien, die Hr. Schaller in den beiden letzten Abschnitten seiner Schrift in Frage stellt, gegen ihn zu unternehmen. Beide sind zwar unter einander auf das Engste, bei weitem enger, als es in der Darstellung des Verf. zum Vorschein kommt, verbunden; indessen

wird doch auch für uns eine abgeſonderte Verhandlung beider zu ermöglichen ſein.

II. Die Freiheit.

Hr. Schaller bemerkt am Eingange dieſes Abſchnitts (S. 234.), daß „die Verkündigung einer höhern Auffaſſung der Freiheit, wie ſie bis jetzt der Spekulation noch nicht gelungen ſein ſoll, ſich beſonders an die Umgeſtaltung der Philoſophie anſchließe, welche Schelling von Neuem verkündigt hat.“ Wie jedoch Schelling ſelbſt das Verhältniß von Freiheit und Nothwendigkeit auffaſſe, will der Verf. fürerſt dahin geſtellt ſein laſſen; weshalb, ſieht man nicht deutlich, da ihm doch, vieler andern Andeutungen nicht zu gedenken, Schellings Abhandlung über die menſchliche Freiheit und ſeine Vorrede zu Couſin, worin er ſich, wenn auch kurz, doch klar und energiſch genug über dieſen Gegenſtand ausſpricht, vorlagen, und man meinen ſollte, daß, einen ſo bedeutenden Gegner zu widerlegen, er ſich vor Allem hätte müſſen angelegen ſein laſſen. — Wir dürfen uns durch dieſe Zurückhaltung des Verf. nicht abhalten laſſen, auch hier der Sache auf den Grund zu gehen, da allerdings dieſe beiden Schelling'ſchen Abhandlungen vor allen andern ſich eignen möchten, einen Vereinigungspunkt abzugeben für die von ſo verſchiedenartigen Seiten und Anfängen ausgehenden Beſtrebungen, über Hegel hinauszudringen, und einen höhern Standpunkt der Spekulation zu gewinnen.

In der That nämlich hat an beiden Orten Schelling das Princip jenes Standpunktes, der nach dem Identitätsſyſtem und nach der Ausführung, welche das Identitätsſyſtem durch Hegel gewonnen hat, der einzig denkbare iſt, klar und unzweideutig, wiewohl fürerſt noch ohne eigentliche wiſſenſchaftliche Ausführung, ausgeſprochen. — Die erſte jener beiden Abhandlungen zwar, die allerdings älter iſt, als Hegels Logik und Encyklopädie, ſoll, meinen die Anhänger des letztgedachten Philoſophen, ihrem ſpekulativen Gehalte nach bereits in Hegels

System hinein verarbeitet sein. Es bedarf indessen nur eines Blickes auf die dürftige Weise, wie Hegel dieselbe berücksichtigt *), um darüber ins Klare zu kommen, was es mit dieser Verarbeitung für eine Bewandtniß habe; auch haben Schüler Hegels es bequem gefunden, jene Abhandlung unter die Kategorie der Mystik einzureihen, mit welchem Namen man bekanntlich dort den Begriff eines Zurücksinkens von der Stufe der Spekulation auf die Stufe der poetisch-religiösen Vorstellung zu verknüpfen pflegt. Im ausdrücklichen Gegensatz aber gegen Hegels Philosophie hat Schelling eben dieses Princip, freilich noch bei Weitem kürzer und unausgeführter, neuerlich in der Vorrede zu Cousin ausgesprochen; die Worte dieser Vorrede drängen dasjenige in einen kurzen und schlagenden Ausdruck zusammen, was schon zuvor den Kern und das Mark derjenigen Entgegnungen gegen Hegel ausgemacht hatte, die von der Forderung, von dem Bewußtsein der Nothwendigkeit eines höhern Standpunktes der Philosophie eingegeben waren. Schelling hat das System, welches die Ausführung dieses höhern Standpunktes enthalten wird, vorläufig das System der Freiheit genannt, in der That die angemessenste Bezeichnung, die fürerst dafür gefunden werden konnte. Da indessen Hegels Philosophie das Verdienst, die philosophische Spekulation mit dem Princip der Freiheit durchdrungen und im Sinne dieses Princips zum System durchgebildet zu haben, gleichfalls für sich in Anspruch nimmt; so ist näher nachzufragen, worin der Unterschied desjenigen Begriffs der Freiheit besteht, der nach Schelling Princip der Philosophie werden soll, von demjenigen, der nach Hegel es schon ist.

Hr. Schaller meint unstreitig auf diesen Unterschied hinzudeuten, wenn er, am Eingange dieses Abschnitts, bemerkt: die Frage über das Verhältniß der Nothwendigkeit und Freiheit, von jeher eine der wichtigsten, habe jetzt vorzugsweise die Wendung erhalten: „ob und in wiefern die Willkühr

*) Vorlesungen über Geschichte der Philosophie, III. S. 679.

Moment der Freiheit sei." Man sieht sogleich, und die Kritik, die hierauf der Verf. von den Arbeiten Stahls, Braniß' und des Ref. giebt, bestätigt es, daß die Meinung diese ist, durch die Schellingsche Richtung werde jene Frage bejaht, durch die Hegelsche verneint. In ähnlicher Weise mit Hrn. Schaller hat gleichzeitig auch ein anderer Schüler Hegels *)

---

*) Gabler in seinem Programm: de verae philosophiae erga rel. Christ. pietate. (Berol. 1836) p. 46. — Die schulmeisterliche Suffisance, mit welcher Hr. G. an dieser Stelle und anderwärts über Männer und über wissenschaftliche Bestrebungen abspricht, denen gewachsen zu sein er noch so wenig Beweise gegeben hat, contrastirt seltsam genug mit der Bescheidenheit, die er am Schlusse jener kleinen Gelegenheitsschrift zur Schau trägt. — Auch hat derselbe neuerlich wieder bei Gelegenheit einer Recension des Schallerschen Werkes die Klage über Mißverständniß Hegels gegen Ref. und Andere, die auf einem ähnlichen Standpunkt wie dieser stehen, erhoben. Um über Grund und Inhalt dieser endlos wiederholten Klage endlich einmal aufs Reine zu kommen, erlaubt sich Ref., Hrn. G. folgenden Vorschlag zu machen. Es möge derselbe irgend einen der Punkte, in denen er meint, daß Hegel vom Ref. mißverstanden sei, am Liebsten sogleich jenes „Wichtigste und Wesentlichste", in Bezug worauf Ref. „blind geblieben" sein soll, — er möge es in die Form einer Frage, einer Aufgabe fassen, die von Ref. nicht in dessen eigenem, sondern in Hegels Sinne zu lösen sei. Was gilt die Wette? Ref. hofft diese Frage so zu beantworten, diese Aufgabe so zu lösen, daß weder Hr. G., noch irgend ein Anhänger Hegels in dieser Lösung irgend etwas zur Sache Gehöriges von dem Sinne des Meisters vermissen, oder irgend etwas Fremdes hinzugethan finden soll. Hr. Gabler beliebe dieses Anerbieten nicht als einen Scherz anzusehen; er folge unserer Aufforderung, sei es in den Berliner Jahrbb. oder in gegenwärtiger Zeitschr., oder wo es ihm sonst gefällt; und er kann sich darauf verlassen, daß Ref. ihm Rede stehen wird. Oder wird unser Gegner solche Probe des Verstehens, des Begreifens einer fremden Lehre nicht für genügend ansehen?

das Princip der gegnerischen Bestrebungen zu charakterisiren versucht, indem er behauptet, dieselben suchten die Freiheit, nachdem sie im Princip, d. h. in der logischen Idee, sie verkannt, draußen, und schrieben sie, die allein der Vernunft und dem Geiste angehört, den vernunftlosen Naturdingen, den Thieren und Bestien zu, die doch in Wahrheit nicht die Freiheit selbst, sondern nur einen Schatten und Scheinbild der Freiheit besitzen. — Die Veranlassung zu dieser Bezeichnung und den damit verbundenen Beschuldigungen liegt in den, von den Bekennern derjenigen Richtung, die wir hier ein für allemal

---

Wird er, auch wenn Ref. sich noch so gut aus der Sache ziehen sollte, ihm, wie Gretchen ihrem ketzerischen Liebhaber zurufen:

„Wenn man's so hört, möcht's leidlich scheinen,
Steht aber doch immer schief darum,
Denn du hast kein Hegelthum" —!?

— Freilich wird er es, und er wird noch mehr thun; er wird eben so, wie jetzt, dem Ref. statt ihn zu widerlegen, in numerirten Artikeln seine Sünden herzählen; er wird, was Letzterer längst weiß, und zu wissen bewiesen hat, ihm noch einmal, als wäre es etwas Neues oder bisher Uebersehenes, des Breiteren vordociren; er wird endlich, wenn er zuletzt denn doch den Ref. als ein „philosophisches Subjekt" anerkennen muß, mit einem Stoßseufzer über das „geistige Unglück," wovon besagtes Subjekt betroffen worden, schließen. Daß die unaufhörliche Klage über ein „verborgenes Grundmißverständniß", ausgesprochen gegen Solche, die allenthalben, wo sie ausdrücklich über Hegels Lehren sprechen oder in dessen Methode fortphilosophiren, den faktischen Beweis liefern, daß sie ihn verstanden haben, — daß eine solche Klage auf das Gröbste gegen den eigenen Sinn des Meisters verstößt, welcher allenthalben darauf dringt, menschliche Handlungen und Reden nicht nach einem angeblich sich hinter ihnen verbergenden Innern, sondern nach dem, was sich daran offenbart und zu Tage kommt, zu beurtheilen, — dies wollen jene Trefflichen ein für allemal nicht einsehen!

mit dem Namen des Systems der Freiheit bezeichnen wollen, mehrfach gethanen Aussprüchen: *) „daß das wahrhaft Seiende nicht dasjenige sei, was nicht nicht sein und nicht anders sein kann, als es ist, sondern daß es in dem Wesen und Begriffe des wahrhaft Seienden liege, auch nicht sein und auch anders sein zu können.“ Dieser Ausspruch enthält ohne Zweifel den eigentlichen Kernpunkt des wissenschaftlichen Kampfes beider Parteien, und der Kampf selbst hat sich in Bezug auf ihn so gestaltet, daß die Anhänger Hegels jene Ansicht ihrer Gegner beschuldigen, sie stamme aus dem Unvermögen, das Seiende mittelst der spekulativen Methode als ein Nothwendiges zu erkennen, oder, was gleichviel ist, aus dem Nichtangelangtsein bei dem wahren, von der Nothwendigkeit nicht verschiedenen, sondern mit ihr identischen Begriffe der Freiheit und dem Rückfalle zu der gemeinen, unphilosophischen Vorstellung von ihr; die Gegner aber umgekehrt von Hegel und den Seinigen sagen, sie seien bei einer rein negativen Dialektik, welche das Seiende begreift, nur wiefern es durch absolute Denknothwendigkeit begriffen zu werden vermag, stehen geblieben, und nicht zu der höhern Dialektik fortgegangen, welche jene Denknothwendigkeit, ohne sie zu läugnen oder zu mißkennen, selbst nur als ein Moment der wahren Wirklichkeit erfaßt.

Was nun jene von Hegels Seite gegen das System der Freiheit erhobene Beschuldigung anbelangt; so ist nicht zu läugnen, daß dieselbe insofern etwas Scheinbares hat, als die gegnerische Lehrer nahe genug mit einer Lieblingsansicht des gemeinen Menschenverstandes zusammenzutreffen scheint, mit welcher die philosophische Spekulation schon oft, fast kann man sagen, zu allen Zeiten, zu kämpfen gehabt hat. Wir meinen die Ansicht,

*) Von Schelling selbst, wenn nicht ausdrücklich mit diesen Worten, doch mit ziemlich gleichlautenden, in der mehrmals erwähnten Vorrede. Außerdem insbesondere von Stahl und vom Ref.

welche, die Freiheit als Eigenschaft gewissen daseienden, fertigen Wesen, zunächst den selbstbewußten und vernünftigen zutheilend, sie in die diesen Wesen angeblich zustehende gleiche Möglichkeit der Wahl des Entgegengesetzten, des Thuns oder Lassens, setzt. Unter den von dem Verf. ausdrücklich hier bekämpften Gegnern dürfte Einer, nämlich Stahl, kaum ganz von dem Vorwurfe frei zu sprechen sein, den wahren Freiheitsbegriff, jenen, welchen Schelling gegen Hegel verficht, mit diesem unächten oder zweideutigen, dem äquilibristischen Freiheitsbegriffe, verwechselt zu haben. Auch Braniß streift, namentlich in seiner Auffassung des Schöpfungsbegriffs, nahe genug daran. Bei Schelling freilich kann, wenn man ihm nicht den unerhörtesten Abfall von sich selbst zutrauen will, von jener falschen Vorstellung nicht wohl die Rede sein, da sich nicht leicht ein Anderer so energisch gegen die äquilibristische Ansicht der Freiheit erklärt hat, wie Er selbst in der Abhandlung über die menschliche Freiheit. Auch Ref. hat sich bereits an verschiedenen Orten unzweideutig genug über diesen Punkt ausgesprochen. Dies konnte den Gegnern, wenn sie, wie hier Hr. Schaller, einigermaaßen genauer auf die von ihnen bekämpften Lehren eingehen wollten, nicht verborgen bleiben; aber sie halten sich lieber an die auch so noch zurückbleibende Analogie des neu aufgestellten Freiheitsbegriffs mit dem gemeinen, in der Absicht, um jenen als enthaltend, nicht eine Erhebung über die von ihnen eingenommene Denkstufe, sondern als einen Rückschritt von dieser darzustellen.

Zu einiger Vorsicht bei diesem Verfahren hätte indeß der Umstand auffordern können, daß in der Geschichte der Philosophie der Fall schon öfter vorgekommen ist, (Hr. Schaller selbst hat in dem Eingange seiner Schrift darauf hingedeutet,) wo eine erreichte höhere Stufe der philosophischen Spekulation von den Inhabern der früheren als ein Abfall oder ein Rückschritt betrachtet wurde. Schelling, Er, der, wo er auch nicht ausdrücklich genannt wird, doch überall als in jenen Vorwurf mit eingeschlossen zu betrachten ist, erfährt hier zum zweiten

Male, was er schon bei seinem ersten Auftreten als Schöpfer des Identitätssystems hat erfahren müssen. Dort war es Fichte, der in diesem System nur einen Rückfall von der wahren Philosophie, d. h. von dem Idealismus, zu dem Realismus des gemeinen Menschenverstandes, der das äußere, materielle Dasein für das Wahre nimmt, zu erblicken meinte. Genau eben so wirft jetzt Hegels Schule dem Systeme der Freiheit einen Rückfall in die gemeine Vorstellung von der Freiheit vor. Und doch wird man bei genauerer Betrachtung finden, daß nur sie es ist, welche den Freiheitsbegriff da, wo sie ihn, wie Schelling es verlangt, nicht als identisch mit der Nothwendigkeit, sondern im Gegensatze zur Nothwendigkeit denken will, nicht anders, als in jener Weise des gemeinen Verstandes zu denken vermag. Es begegnet ihr in diesem Falle, daß sie eben dieses ihr Unvermögen, in derselben Weise, wie sie so häufig sich beklagt, daß es von den Gegnern ihr geschehe, den Gegnern unterschiebt. — Worauf nämlich Hegel allenthalben, und mit Recht, mit so großem Eifer dringt, daß man in wissenschaftlichem Zusammenhange die Kategorieen und Begriffsformen, deren man bei der Auffassung und wissenschaftlichen Verarbeitung eines bestimmten Inhalts sich bedient, nicht ungeprüft aus der Vorstellung und dem gemeinen Redegebrauche aufnehmen, sondern sie zuvor einer wissenschaftlichen Kritik unterwerfe und ihre dialektische Doppelnatur und Vieldeutigkeit sich zum Bewußtsein bringe: Dasselbe ist hier von seinen Anhängern zu fordern, daß sie es in Bezug auf jene Begriffsbestimmungen thun, durch deren unkritische und gedankenlose Anwendung sie bisher die Ansicht der Gegner ad absurdum zu führen sich beeiferten.

Daß nämlich die Schule Hegels sich in dieser Verhandlung wirklich jenes von ihr selbst so sehr perhorrescirten Fehlers schuldig macht, wird aus folgender Betrachtung erhellen. Das System der Freiheit betrachtet, wie bemerkt, als ein wesentliches Begriffsmoment des wahrhaft Seienden oder Wirklichen die Bestimmung: auch nicht sein und auch anders sein zu können. Hier nun sind die Gegner, (unter ihnen auch Hr. Schaller, dessen

lange Rede S. 246 ff. ſich auf dieſen kurzen Sinn zurückführen läßt), ſogleich mit der Alternative bei der Hand: entweder dieſes „Können", dieſe „Möglichkeit des Anderen" iſt eine reale, im Sein des Dinges ſelbſt jeden Augenblick zu verwirklichende, (ſo daß alſo z. B. Gott vermöge ſeiner Freiheit es jeden Augenblick in ſeiner Gewalt hätte, ſein eigenes Daſein oder das Daſein der Welt zu vernichten, oder eine andere Welt zu ſchaffen), — dann iſt (vergl. insbeſ. S. 259.) alle Gewißheit, alle Zuverſicht aufgehoben; es iſt keine philoſophiſche Wiſſenſchaft von realen Dingen mehr möglich, ſondern der Zweifel, die Ungewißheit, höchſtens die Anerkennung einer rein empiriſchen Thatſächlichkeit tritt an die Stelle der philoſophiſchen Wahrheit: oder jene Möglichkeit iſt eine unwirkliche, nur gedachte, aber nicht in den Dingen ſelbſt real exiſtirende, — dann hat ſie (S. 250) gar keine Bedeutung, ſie iſt ein leeres Wort, eine Nichts ſagende Formel. Dies, wie geſagt, die Alternative, die man bei unſerm Verf. und bei vielen andern Anhängern Hegels mit geringer Variation des Ausdrucks der Grundanſicht des Syſtemes der Freiheit mit triumphirender Miene entgegen halten hört. — Vernähmen wir ein Räſonnement dieſer Art aus dem Munde eines Rationaliſten der alten Schule oder eines Herbartianers, ſo würden wir es in der Ordnung finden; aus dem Munde unſerer dermaligen Gegner vernommen, kann es nur als Beleg dienen, wie ihnen, ſobald ſie an den Gränzen ihres Syſtems angelangt ſind, wo kein Meiſter mehr ihnen vorangeht, die Gedanken ausgehen und ſie nur noch in der Weiſe des gemeinſten Verſtandes fortzudenken vermögen. Als ob eine dialektiſch aufgehobene Möglichkeit, eine ſolche Möglichkeit, welche, einer Wirklichkeit einverleibt, durch die ſie überwunden iſt, und ſtets auf's Neue überwunden wird, nur noch als ideales Moment, als Gedanke, der aber für ſich nicht mehr zur That kommt und kommen kann, in dem Wirklichen fortbeſteht, — als ob eine ſolche Möglichkeit nicht auch noch eine Möglichkeit wäre! Als ob, umgekehrt, diejenige Nothwendigkeit, die aus der Ueberwindung des unmittelbar Möglichen, aus der freien (ſei es bewußten,

oder unbewußten) Wahl zwischen den Momenten dieser Möglichkeit hervorgeht, entweder gar keine Nothwendigkeit, oder mit jener Nothwendigkeit, welche, als unmittelbare, ursprüngliche Nothwendigkeit, eine Möglichkeit des Andern nicht zu überwinden hat, einerlei wäre! — Wenn solche Behauptungen nicht auf eine Verkennung oder Verläugnung der dialektischen Natur dieser, wie jeder andern Kategorieen, auf einen Rückfall in die starre Weise der Abstraktion, die von jeder Kategorie nur Eine Bedeutung kennt und sich gegen jede Flüssigkeit und Fortbewegung ihres Sinnes sträubt, hinauskommen; dann wahrlich giebt es zwischen dialektischem Denken und gemeiner Verstandesreflexion keinen Unterschied mehr!

Unser Verfasser selbst hat im Laufe seiner kritischen Betrachtung der namentlich in den Arbeiten des Ref. sich aussprechenden antideterministischen Richtung für den in diesem Zusammenhang vorkommenden Begriff des „Auchandersseynkönnens" die Erklärung gegeben: daß derselbe „nur den lebendigen, selbstthätigen Gegensatz gegen das abstrakt Metaphysische bedeutet;" (S. 264. vergl. S. 254.). Es scheint, daß er mit diesem „nur" und mit andern ähnlich lautenden Wendungen eine Consequenz bezeichnen will, die zwar aus den Sätzen des Ref. sich ergeben, aber nicht in dessen Sinne liegen soll, als welcher letztere mit jener Ausschließung des Zufalls und der Willkühr, mit jener „Erhebung der Freiheit zur Vernünftigkeit", auf die das „nur" sich bezieht, sich nicht vertrage. Nichtsdestoweniger darf Ref. sich in jene Bezeichnung einstimmend erklären, und zwar nicht blos in seinen eigenen, persönlichen, sondern zugleich, so wie er Dieselben versteht, im Sinne auch der übrigen Bekenner des Systems der Freiheit, namentlich und vor Allen Schellings. Allerdings ist, man mag demselben nun übrigens eine Deutung oder wissenschaftliche Ausführung geben, welche man will, in dem Begriffe der Freiheit der Gegensatz gegen das abstrakt Metaphysische *) die Haupt-

*) Der historische Beweis, daß allen bisherigen Systemen das klare

ſache, und die Beſchuldigung des Determinismus oder der Freiheitsläugnung, die man gegen Hegel ausſpricht, bezieht ſich einzig und allein auf das Nichtvorhandenſein dieſes Gegenſatzes in dem Syſteme dieſes Denkens. Die Ausſchließung, oder richtiger, die Ueberwindung des Zufalls und der Willkühr, die in dem wahren Freiheitsbegriffe liegt, iſt ſo weit entfernt, von den Bekennern des Syſtemes der Freiheit verläugnet zu werden, daß ſie vielmehr gerade umgekehrt dem Hegelſchen Syſtem eben dies zum ſchwerſten Vorwurf machen, daß es, trotz ſeines Determinismus, nichts deſtoweniger dem Zufalle und der Willkühr einen Spielraum einräumt, der ihnen keineswegs einzuräumen iſt.

Auch hier nämlich iſt, — um jetzt auf den Hauptpunkt dieſer Unterſuchung zu kommen, — auch hier iſt der eigentliche Sitz der Frage unſtreitig jener Uebergang von der Metaphyſik zur Realphiloſophie, von welchem zu wünſchen wäre, daß der Verf. ihn mit ausdrücklicherer Rückſicht auf dieſe Frage beſprochen, und nicht in dem früheren Abſchnitt vorweggenommen hätte, wo die fruchtbarſten Geſichtspunkte ſeiner Betrachtung noch nicht gefunden waren. Der Begriff des Auchnichtſein- und des Auchandersſeinkönnens tritt in dem wahren Syſteme an die Stelle jenes Hegelſchen Afterbegriffs der „Aeußerlichkeit" oder des „Außerſichſeins", welcher dort — nicht den lebendigen Gegenſatz gegen das Logiſche, denn einen ſolchen Gegenſatz giebt es dort nicht und ſoll es nicht geben, ſondern

---

Bewußtſein dieſes Gegenſatzes fehlt, und daß dieſelben in Folge dieſes Mangels ſämmtlich in einer oder der andern Weiſe auf den Rationalismus, d. h. auf einer Hypotheſe der abſtrakten Denknothwendigkeit hinauskommen, iſt von Stahl im erſten Bande ſeiner Rechtsphiloſophie geführt worden. Wir glauben annehmen zu dürfen, daß in der Billigung dieſer hiſtoriſch-kritiſchen Arbeit alle Bekenner des Syſtemes der Freiheit übereinkommen, wie weit ſie auch übrigens in den poſitiveren philoſophiſchen Anſichten von Stahl abweichen mögen.

das Heraustreten des phyſiſch Realen aus dem Logiſchen bezeichnet. Dieſer Unbegriff, dieſe völlig begriffloſe Vorſtellung iſt Nichts als ein Nothbehelf, ein Wort, welches eben da, wo der Begriff ausgeht, d. h. wo die logiſche Idee ihr Ende erreicht, zur rechten Zeit ſich einſtellt, um, da es doch einmal noch eine Menge von Dingen giebt, die durch den Begriff als ſolchen noch nicht geſetzt ſind, für das Daſein dieſer Dinge — nicht eine Erklärung, ſondern nur einen Ausdruck zu geben. Durch dieſes unwiſſenſchaftliche Verfahren eben macht ſich Hegels Schule deſſelben Fehlers ſchuldig, den ſie irriger Weiſe ihren Gegnern vorhält. Eben damit nämlich, daß vermöge dieſer ſonderbaren Wendung die Dinge, wiefern ſie nicht der Begriff ſelbſt ſind, als begrifflos geſetzt werden, werden ſie als zufällig geſetzt. Oder was wäre in dem Zuſammenhange des Hegelſchen Syſtems der Zufall Anderes, als die Begriffloſigkeit, als die Unangemeſſenheit zu der, allein die Wahrheit, die Wirklichkeit und Nothwendigkeit des Daſeins ausdrückenden Geſtalt des logiſchen Begriffs, der logiſchen Idee? — Freilich iſt es buchſtäblich nicht minder richtig, wenn man mit Göſchel u. A. ſagen will, daß es in Hegels Syſtem nichts Zufälliges giebt; darum nämlich, weil das Zufällige als ſolches für das Nichtſeiende erklärt wird. Aber dieſes Nichtſeiende ſelbſt iſt von ſo großer Ausdehnung, daß in Wahrheit dem Zufall und der Willkühr kaum je in einem andern Syſtem ein ſo weiter Spielraum eingeräumt worden iſt, wie in dem Hegelſchen. — Die Einführung des Zufalls, der Willkühr (denn was an ſich betrachtet, Zufall heißt, das würde in Bezug auf die Idee betrachtet, wiefern es in dieſer ſeinen Grund haben ſollte, Willkühr zu nennen ſein;) als Princips des realen, vom logiſchen Begriffe unterſchiedenen Daſeins kann an dieſer Stelle, der entſcheidenden für den geſammten Charakter des Syſtemes und der in dem Syſteme niedergelegten und ausgeſprochenen Weltanſicht, auf keine andere Weiſe vermieden werden, als eben durch diejenige, von welcher die Anhänger Hegels glauben machen möchten, daß

durch sie der Willkühr und dem Zufalle Thor und Thüre eröffnet werde.

Es ist nämlich an dieser Stelle nach dem strengsten Grundsatze der eigenen Dialektik Hegels, — demselben, welchen mißkannt zu haben, wie wir oben sahen, Ref. von Hrn. Schaller sich mußte bezüchtigen lassen, — es ist auch hier, wie überall, wo von einem methodischen Fortschritt die Rede sein soll, nichts mehr und nichts weniger gefordert, als daß dasjenige, wovon dialektisch fortgegangen werden soll, also hier die logische oder metaphysische Idee, als Eines und Dasselbe sich erweise mit dem, wozu fortgegangen werden soll, also hier zu dem, was Hegel die Aeußerlichkeit des Daseins nennt. Die Erfüllung dieser Forderung ist bei Hegels Auffassung, wenn man dieselbe irgend streng beim Worte halten will, offenbar unmöglich. Denn was hätte die Idee als solche, was hätte jene „absolute Totalität, absolute Realität" mit der Aeußerlichkeit als solcher, mit dem Außensichsein als solchen gemein? Der Begriff dieser Aeußerlichkeit tritt dort als ein deus ex machina von Außen zu der Idee heran, statt sich, nach Hegels eigener Forderung, dialektisch aus der Idee, als identisch mit ihrem Begriffe, als die Wahrheit ihres Begriffs, zu ergeben. Nach dem Systeme der Freiheit hingegen, insbesondere wie dasselbe, in strenger dialektischer Methode, vom Ref. ausgeführt wird, kann jene Forderung nicht nur erfüllt werden, sondern sie ist wirklich schon erfüllt. Was nämlich ist die Totalität der metaphysischen Kategorieen, als absolute, nicht nicht sein und nicht anders sein könnende Form des wahrhaft Seienden betrachtet, was ist sie Anderes, als die Möglichkeit des Seins und des Nichtseins der noch nicht in ihr selbst enthaltenen, aber durch sie eben als möglich gesetzten Unendlichkeit realer Bestimmungen? Oder, um noch einen Schritt näher an den eigentlichen Sinn und Inhalt jenes Uebergangs heranzutreten: die Schlußkategorie der Metaphysik, die Kategorie der Freiheit, was ist sie Anderes, als einerseits die Möglichkeit des Setzens solcher

Beſtimmungen mit Bewußtſein und vernünftiger Wahl, andererſeits die Nothwendigkeit, daß, wenn überhaupt das Auchnichtſeinkönnende ſein ſoll, daſſelbe in Geſtalt eines mit Vernunft und Bewußtſein wählenden (ſpecifirenden) Weſens und der durch die freie Wahl dieſes Weſens geſetzten Specificationen geſetzt werde? — Der hartnäckigſte Hegelianer, will er anders nicht an den ſcharfen Spitzen dieſer Dialektik ſich den Kopf zerſtoßen, muß uns zugeben, daß durch dieſe antihegelſche, und doch in Hegels ächtem Sinne gedachte Dialektik dieſes Doppelte erreicht wird: erſtens für jene Aeußerlichkeit, oder, wie es beſſer heißt, für jene Möglichkeit des Andern, welche den ſpecifiſchen Charakter der realphiloſophiſchen, im Gegenſatze der metaphyſiſchen Begriffe bildet, einen rationalen Grund in dem logiſchen oder metaphyſiſchen Gebiete ſelbſt nachgewieſen zu haben, der bei Hegel gänzlich vermißt wird; zweitens innerhalb dieſer unendlichen Möglichkeit des Realen in Bezug auf das wirklich zu ſetzende Reale den Zufall, die Willkühr ſogleich in der Wurzel aufheben zu können.

Zu können, ſagen wir, denn die wirkliche Aufhebung des Zufalls und der Willkühr iſt freilich noch ein weiterer Schritt, der in dem ſo eben Bezeichneten noch nicht unmittelbar enthalten, obwohl durch ihn ermöglicht iſt. Allerdings nämlich iſt in dem bloßen Begriffe der Freiheit, ſo wie dieſer am Schluſſe der Metaphyſik ſich ergeben hat, noch die Möglichkeit der Willkühr, eines willkührlichen, d. h. wenn nicht geradehin zweckloſen (denn eine gewiſſe Zweckmäßigkeit liegt allenthalben ſchon in dem Begriffe des freien Thuns ſelbſt), ſo doch eines höchſten allumfaſſenden oder idealen Zwecks entbehrenden Thuns oder Schaffens geſetzt. Dieſe Möglichkeit der Willkühr kann wenigſtens von ſolchen philoſophiſchen Syſtemen nicht geläugnet werden, die nicht auch die Möglichkeit des Böſen läugnen wollen; und inſofern dürfen wir dieſelbe als zugeſtanden auch Hegelſcher Seits betrachten, wiewohl ſie dort, ſammt dem Begriffe des Böſen, als ſolchen, unter die allgemeine Kategorie des Nichtſeins oder der Unwahr-

heit fällt, die Alles, was aus der Idee heraustritt, aufnehmen muß. Daß aber im Ganzen der Welt, daß in derjenigen Begriffsreihe, welche zunächst Gegenstand der Realphilosophie ist, Willkühr nicht stattfindet, sondern Freiheit im höhern Sinne realisirt ist, daß, mit andern Worten, es einen Gott gibt, der die Welt, nicht nach Willkühr, sondern nach Einem großen Zwecke, nach der Einheit der Idee, die ein Moment Seines eigenen Wesens ausmacht, schafft und regiert: dies hat die Philosophie für die große Urthatsache anzuerkennen, auf die alle andere realphilosophische Wahrheit sich gründet, oder in die sie dialektisch zurückgeht. Will man diese Thatsache darum, weil sie allerdings nicht reine Denknothwendigkeit ist, sondern, eine relative Denknothwendigkeit begründend, zu jener reinen im ausdrücklichen Gegensatze steht, Zufall nennen, will man also sagen, dies selbst sei dem Systeme der Freiheit zufolge Zufall, daß in der Welt nicht Zufall und Willkühr, sondern Idee und vernünftige Zweckmäßigkeit herrscht: so kann man dies, da Jedem frei steht, seine Worte nach Belieben zu wählen, zwar Niemanden wehren; doch möge ein Solcher bedenken, wie seine Rede selbst ihn Lügen straft und, indem sie durch Zufall den Zufall aufheben läßt, die Unschicklichkeit dieses Ausdrucks verräth. Auch die gemeine Redeweise stellt den Zufall keineswegs in Gegensatz gegen die logische Denknothwendigkeit, sondern gegen vernünftige Anordnung und Zweckbeziehung; dies selbst aber, daß es eine solche Zweckbeziehung giebt, stellt sie, wie billig, außer den Bereich dieses Gegensatzes, ohne es darum für logisch nothwendig zu erklären oder jene Zweckbeziehung mit der logischen und mathematischen Nothwendigkeit zu verwechseln.

Hier nun hören wir von Hegelscher Seite die Frage aufwerfen: was denn mit dieser Unterscheidung des logisch nicht Nothwendigen von dem Nothwendigen gewonnen sei, wenn Ersteres nichts destoweniger auf andere Weise gleichfalls ein Nothwendiges, und als Nothwendiges nicht blos empirisch, sondern spekulativ und dialektisch erkennbar sein soll? Hr.

Schaller, indem er sich zum Organ dieser Fragestellung macht, meint, (zunächst von der Darstellung des Ref. sprechend, S. 246 und 248.): es sei mit jenen Ausdrücken des Nichtnichtseinkönnens und des Auchnichtseinkönnens „nicht so genau zu nehmen", indem einerseits das Metaphysische nicht an und für sich selbst, sondern nur als Form eines Andern sei, mithin, wenn Letzteres nicht sein können soll, gleichfalls nicht sein können müsse, andererseits es doch in Gottes Begriffe liege, jene freie That zu vollbringen, wodurch er sich selbst und der Welt das Dasein giebt, und also, genau genommen, weder von Gott noch von der Welt gesagt werden könne, daß sie „auch nicht sein könnten." — Gegen diese Beschuldigung des „Nichtsogenaunehmens" muß Ref. mit allem Nachdruck protestiren; weit lieber will er sich die entgegengesetzte, in die sich, genauer besehen, jene wohl verwandeln dürfte, die des „Allzugenaunehmens" gefallen lassen. Was zuvörderst das Metaphysische betrifft, so hat Hr. Sch. den Unterschied übersehen, den Ref. allenthalben, und zwar mit voller Vergünstigung des Sprachgebrauchs zwischen Sein einerseits, und Wesen und Wirklichkeit andererseits macht. Die Kategorien sind auch ohne realen Inhalt; sie können nicht nicht sein; aber sie wesen nicht, sie haben ein wesenloses, unwirkliches Sein. Wesen und Wirklichkeit erhalten sie erst in dem Realen. Es ist daher kein Widerspruch, wenn dem Sein dieser Kategorien unbedingte Nothwendigkeit; ihrer Wirklichkeit, oder vielmehr ihrer Verwirklichung aber nur eine bedingte Nothwendigkeit zugeschrieben wird. Nicht minder ernst gemeint ist umgekehrt der Ausspruch, daß Gott auch nicht sein oder nicht schaffen kann oder richtiger, könnte. Die Möglichkeit solchen Nichtseins und Nichtschaffens ist nämlich, wie gesagt, eine aufgehobene, aufgehoben durch jene göttliche Urthat, durch die Er, von Ewigkeit her, Sich Selbst, innerhalb der Zeit aber, der Welt das Dasein giebt. Dies selbst aber, diese Möglichkeit, wiewohl hier zunächst nur als aufgehobene, als ideales Moment in dem Begriffe Gottes zu denken, ist zunächst

zwar eine rein wissenschaftliche Forderung, in Bezug auf welche von einem à quoi bon? nicht die Rede sein sollte. Sodann aber gewinnt das Gedacht- oder Nichtgedachthaben dieses idealen Momentes die unermeßlichste, entscheidendste Wichtigkeit für die praktische Anwendung in einem andern Gebiete philosophischer Weltbetrachtung, nämlich in der Ethik.

Es ist in Bezug auf diesen ethischen Gesichtspunkt, daß Schelling vorlängst *) die Definition der Freiheit gegeben hat: ihr realer und lebendiger Begriff sei dieser, daß sie ein Vermögen des Guten und Bösen sei. Was Schelling dort von dem Unterschiede dieses „realen und lebendigen Begriffs" von dem formalen Begriffe der Freiheit sagt, der, wie er bemerkt, zuerst von dem transscendentalen Idealismus aufgefunden war: das Alles leidet die vollständigste Anwendung auf den Gegensatz, in welchem sich gegenwärtig das System der Freiheit zu Hegels Lehre befindet, denn auch diese kennt nur einen formalen, aber nicht den realen und lebendigen Begriff der Freiheit. Wenn Schelling dort zeigt, daß man, um zu diesem Begriffe zu gelangen, nicht bei der allgemeinen Annahme der Intelligenz und des Willens stehen bleiben, sondern in Gott Selbst von dem, was eigentlich Er Selbst ist, einen Grund seines Daseins unterscheiden müsse, der zur abgesonderten Aktualität und Wirklichkeit nicht zwar in Ihm Selbst, wohl aber in der Creatürlichkeit gelangt: so ist dieser Grund in Gott eben diese in dem Begriffe der Gottheit aufgehobene Möglichkeit des Andern, d. h., wie wir auch schlechthin sagen können, des Bösen, — denn das Andere Gottes, Dessen Begriff mit dem Begriff des höchsten Guten zusammenfällt, ist eben das Böse. Eine Schöpfung, eine Creation ist schlechterdings undenkbar, ohne daß jener Grund zum Sein, zur Wirklichkeit, — der übrigens, was wohl zu beachten, auch nach Schellings Darstellung nicht das Böse selbst, sondern nur die Möglichkeit des Bösen ist — aus Gott her-

*) In der Abhandlung über die menschl. Freiheit, S. 422.

austritt, ohne daß jene Möglichkeit des Andern oder Bösen, die in Gott eine aufgehobene, eine blos ideale ist, in der Creatur zur realen und präsenten wird. Weil die Präsenz dieser Möglichkeit, der realen Möglichkeit des Guten und des Bösen, des In Gott und des Außer Gott Seins, — weil diese, wie gesagt, zu dem Begriffe der Creatur gehört, so zieht sich das Princip der Freiheit, insofern dieses zunächst mit dem Begriffe dieser Möglichkeit identisch genommen wird, durch die ganze Schöpfung hindurch. Wir finden schon auf den untersten Stufen des Naturseins, in den bösartigen Thieren und Insekten, in den vegetabilischen und mineralischen Giften, ja in den elementarischen Grundsubstanzen (man denke an das verheerende Feuer und an die in der Luft und dem Wasser sich verbergenden contagiösen Principien) Anfänge oder Anklänge des Bösen, solche, die keineswegs auf eine verborgene Weisheit des Schöpferplanes, sondern einzig auf die Nothwendigkeit des von aller mechanischen Nothwendigkeit freien Werdens, der Selbstentwicklung alles Creatürlichen zurückzuführen ist. *) Die Andeutung dieses schon der Natur inwohnenden Princips ist es, welche Hrn. Gabler zu der böswilligen Entstellung Anlaß gegeben zu haben scheint, als schreibe das System der Freiheit den schlechtesten Naturgeschöpfen, den unvernünftigen Thieren — brutis et bestiis — Freiheit zu. Diese Freiheit, das bloße Fürsichwirken des Grundes in der Schöpfung der Natur, wo er das Princip der Intelligenz und des Willens noch außer sich hat, und diesen, obgleich im Einzelnen sich von ihm emancipirend und dadurch zum Bösen und Verderblichen werdend, doch im Ganzen und Großen als einer, ihm noch fremden Macht gehorchen muß, — ist noch nicht die wirkliche Freiheit. Wirkliche Freiheit, d. h. die in der Schöpfung realisirte metaphysische Kategorie der Freiheit finden wir nur da, wo die Creatur selbst zum Princip der Intelligenz und

*) Vergl. Schelling a. a. O. S. 455 f.

des Willens hindurchdringt, und nun erst die große Alternative des geistig Guten und des geistig Bösen (d. h., im streng metaphysischen Sinne, des wahrhaft seienden Guten oder Bösen) für sie eintritt.

Auch von diesen ethischen Ideen, deren Bedeutung durchaus auf jener metaphysischen Voraussetzung einer Möglichkeit des Entgegengesetzten ruht, wissen wir zwar wohl, daß sie nichtsdestoweniger von mehreren Seiten her für Hegels Philosophie in Anspruch genommen werden. Der Begriff des Bösen und der Sünde wird mit Worten auch von Hegel nicht verläugnet; ja er giebt von demselben *) eine Ausführung, die, wenn auch nicht befriedigend oder gar erschöpfend zu nennen, doch manche Bemerkungen enthält, welche auch von dem höhern Standpunkt aus gut geheißen werden können. Allein dieser Begriff bleibt dort stets in dem fatalen Dilemma hängen, einerseits, als dialektisches Moment der Begriffsentwicklung, das Böse nicht nur seiner Möglichkeit, sondern auch seiner Wirklichkeit nach als nothwendig zu setzen, andererseits das einzelne, bestimmte Böse, welches auf dieser dialektischen Entwickelungsstufe stehen bleibt und nicht, zu seiner Versöhnung und Erlösung, auf die höhern Stufen fortgeht, als ein Unwahres und Unwirkliches auszusprechen. Mit dem ersten Gliede dieses Dilemma wird das Böse in die Gottheit verlegt, mit dem zweiten seine Realität, seine Wirklichkeit geläugnet. Das Böse ist weder nach der einen noch nach der andern Seite hin das, wofür es jede wahrhaft religiöse Philosophie erklären muß, das Nichtseinsollende; nach der erstern nicht, weil es, wenn auch als untergeordnetes Moment, zum Sein, zum Begriffe Gottes gehört, nach der zweiten nicht, weil es überhaupt nicht ist. Welcher sonstige Abbruch dem Inhalte der Ethik bei Hegel dadurch geschieht, daß er nur eine Ethik des endlichen Geistes, — eine bürgerliche Rechtlichkeit, eine Philistermoral, — aber nicht auch eine Ethik des absoluten Gei-

*) Rechtsphilosophie S. 184 ff. d. neuen Ausg.

ſtes kennt, iſt hier der Ort nicht, weitläuftiger auseinanderzuſetzen, wiewohl es nahe genug mit jenem Umſtande zuſammenhängt, daß die Principien jenes Syſtemes einem poſitiven Begriffe des Böſen, — durch deſſen Gegenſatz allein doch auch der Begriff, die Idee des Guten nach ihrer Wahrheit verſtanden werden kann, — keinen Raum laſſen. — Wenn übrigens auch in dem hier Geſagten eine ſittliche Verdächtigung des von uns bekämpften Syſtemes zu liegen ſcheinen ſollte: ſo möge man bedenken, daß es nicht in der Abſicht, vor einem moraliſchen Richterſtuhl zu verketzern, oder ſpekulative Irrthümer als ſittliche Gebrechen ins Gewiſſen zu ſchieben, geſagt worden, ſondern um auf die von Hrn. Schaller vorgelegte Frage zu antworten: wozu denn die von Seiten des Syſtems der Freiheit an Hegels Syſteme vermißten Begriffsbeſtimmungen des Auchnichtſein- und Auchandersſeinkönnens dienen ſollen?

Um mit Hrn. Schaller insbeſondere noch ein Wort zu ſprechen, ſo erlauben wir uns, ihn, der aus Leibnitz ein beſonderes Studium gemacht hat, daran zu erinnern, wie bereits bei dieſem Philoſophen der Begriff ausgeſprochen iſt, auf den es, um den wahren Sinn des Syſtems der Freiheit in ſeinem Gegenſatze zu dem Hegelſchen zu verſtehen, zunächſt ankommt. Es findet ſich nämlich in Leibnitzens Theodicee eine wahrhaft dialektiſch gedachte, wenn auch nicht in den Formen unſerer gegenwärtigen Dialektik vorgetragene Unterſcheidung zwiſchen *metaphyſiſcher* und *moraliſcher* oder *pſychologiſcher* Nothwendigkeit, die ihrem weſentlichen Sinne nach durchaus dem entſpricht, was wir als den Unterſchied derjenigen Nothwendigkeit, *die aus der Freiheit ſtammt*, von jener Nothwendigkeit, *durch die der Begriff der Freiheit bedingt und begründet wird*, feſthalten müſſen. Auch nach Leibnitz ſchließt die reale oder moraliſche Nothwendigkeit die Möglichkeit des Gegentheils nicht aus; ſie begründet, wie Leibnitz es ausdrückt, keinen *Zwang* für das Subjekt, in welchem ſie ihren Sitz hat; und dennoch iſt die Ge-

wißheit und Unfehlbarkeit des solchergestalt Nothwendigen nach der ausdrücklichen Erklärung dieses Denkens, keine geringere, wie die des metaphysisch Nothwendigen. Mit Recht begründet Leibnitz alle sittliche Zurechnung auf die Voraussetzung einer solchen Nothwendigkeit. Gott selbst wäre nicht gut zu nennen, wenn nicht auch das Böse für ihn eine metaphysische Möglichkeit wäre; aber die Güte Gottes ist eben so gewiß und unwandelbar, wie nur irgend die evidenteste logische oder mathematische Wahrheit es sein kann. So auch ist in Bezug auf die vernünftige, sittlich zurechnungsfähige Creatur das Princip der Freiheit nicht etwa so zu verstehen, als ob dadurch eine unbedingte Willkühr in der Wahl des Guten und Bösen für jeden Augenblick ihres Daseins und Handelns gesetzt würde. Ref. hat sich indeß über diesen und verwandte Gegenstände noch kürzlich an einem andern Orte umständlicher ausgesprochen *), so daß er es hier bei diesen flüchtigen Andeutungen bewenden lassen kann.

Was übrigens die Bemerkung betrifft, die Hr. Sch. in diesem Abschnitte mehrfach dem Systeme der Freiheit entgegenhält, als ob nach demselben von allen Dingen, die nicht geradezu mit der reinen metaphysischen Kategorie zusammenfallen, nur eine empirische, aber keine philosophische, wenigstens keine methodische, systematische Erkenntniß möglich sei: so beruht dieselbe auf der irrigen Voraussetzung, die der Verf. von Hegel überkommen hat, als ob die philosophische Methode in der absoluten Identität des Subjekts mit dem Objekt, und demzufolge in der unbedingten Nothwendigkeit des mit dem Sein identischen Denkens wurzle. Wir haben uns über diesen Punkt bereits in unserm ersten Artikel erklärt, und brauchen hier nicht nochmals darauf zurückzukommen. Allerdings ist zu unterscheiden zwischen den Begriffen, die in das System als solches gehören, deren nur eine beschränkte Zahl ist, und der

*) In einer Beurtheilung der Schrift von Romang über Willensfreiheit und Determinismus; Heidelb. Jahrbb. Oct. 1836.

Unendlichkeit der übrigen, die nur Gegenstand einer philosophischen Empirie, aber nicht jener strengen Methodik sein können, durch welche das System als solches begründet wird. Aber dieser Unterschied fällt nicht zusammen mit dem Gegensatze des Metaphysischen und des Realen, sondern in das System gehören alle diejenigen Begriffe, durch die das Wissen, das Erkennen als solches bedingt wird, ohne die es als keine ideale Totalität des wirklichen Daseins gäbe; welche Totalität einerseits der Gegenstand, andererseits die Bedingung und Grundlage aller realen Erkenntniß ist. In Bezug auf diese Begriffe beharrt Ref. bei der Ueberzeugung, daß sie mittelst strenger Anwendung der, nicht sowohl von Hegel unmittelbar zu entlehnenden, als vielmehr auf Veranlassung des Hegelschen Begriffs der Methode neu zu gestaltenden und zum vollständigern wissenschaftlichen Bewußtsein zu bringenden Methode zu einem Systeme der Philosophie, dessen Princip jene relative, mit der Freiheit identische Nothwendigkeit ist, allerdings zusammengeschlossen werden können. Seine eigene wissenschaftliche Arbeit geht darauf hin, das System in diesem Sinne, sobald es geschehen kann, abzuschließen oder seinen Abschluß vorzubereiten. So wie er indeß eine philosophische Empirie als von dem Punkte dieses Abschlusses aus beginnend und ins Unendliche fortgehend anzuerkennen nicht umhin kann, so ist er nicht weniger bereit, eine freiere, in die Fesseln jener Systematik sich nicht unmittelbar hineinfügende Behandlungsweise auf allen realeren Gebieten der Philosophie auch jetzt schon, wie immer, in ihrem Werthe gelten zu lassen, und Solche, die sich nur über jenes allgemeine Grundprincip der Freiheit mit ihm einverstehen, gleichviel wie sie übrigens über die systematische Ausführung denken mögen, als im Wesentlichen Gleichgesinnte zu betrachten.

Die Art und Weise der Dialektik, die Ref. in den realphilosophischen Theilen des Systemes auch künftig, eben so wie schon früher, anzuwenden gedenkt, möge hier noch an einem Beispiel erläutert werden. — Im geraden Gegensatze

gegen die Beschuldigung unserer Gegner, welche uns so verstanden haben, als gedächten wir ein dem Gedanken undurchdringliches Dunkel der Materie zum Princip unserer Realphilosophie zu machen, *) — im geraden Gegensatze hiezu ist es das Licht, mit dessen Begriff wir, unter Voraussetzung nur der Metaphysik, aber keiner andern objektiven philosophischen Wissenschaft, die spekulative Naturwissenschaft eröffnen. Was nämlich Hegel unter der Rubrik „die Mechanik" an die Spitze der Naturphilosophie stellt, das fällt für uns theils (wie die Begriffe des Raumes, der Zeit, der Bewegung, der Masse u. s. w.) schon in die Metaphysik, theils gehört es, wie namentlich die von Hegel (Encyclop. §. 269 ff.) so genannte, „absolute Mechanik" nicht an den Anfang, sondern an den Schluß der Naturphilosophie, welche Wissenschaft, wie wir dieselbe fassen, nicht anders, als in dem Begriffe des Weltsystemes — offenbar dem concretesten aller physikalischen Begriffe — ihr Endziel erreichen kann. Der Begriff des Lichtes dagegen reiht sich zunächst an die Schlußkategorien der Metaphysik. Denn was ist das Licht anders, als die Erscheinung, als das unmittelbare Dasein eines freien, intelligenten Principes, eines Princips solcher Art, dergleichen, jenen Kategorien zufolge, allein das wahrhaft Seiende das Wirkliche ist? Es selbst zwar ist noch nicht die volle, die eigentliche Wirklichkeit solchen Princips; aber solche Wirklichkeit wird, dem Gesetze dialektischer Entwickelung zufolge, an dieser Stelle noch nicht gefordert. Wohl aber manifestirt sich in dem Lichte auf eine Weise, zu deren Verständniß es keines Anderen, als nur jener metaphysischen Voraussetzungen einerseits, und andererseits der Anschauung der positiven Wesenheit des Lichtes selbst bedarf, eine ihren übrigen Bestimmungen nach hier, an dieser Stelle des Systemes, zwar noch unbekannte, aber eben von hier aus methodisch zu erforschende Intelligenz; sie manifestirt sich als eine die ganze Unendlichkeit

*) Göschel, Monismus des Gedankens S. 50 ff.

des — hier noch nicht wirklichen, ſondern nur erſt mög-lichen Daſeins, d. h. die Unendlichkeit des leeren Raumes, umfaſſende und durchleuchtende. Das Licht als ſolches iſt, ſo wenig, wie es an ſich ſchon wirklicher Geiſt iſt, auch wirkli-cher Körper; es erfüllt weder den leeren Raum, noch die leere Zeit. Wohl aber iſt es die einfache Vorausſetzung und Grundbedingung alles ſolchen Daſeins, körperlichen nicht min-der, wie geiſtigen, welches, in ungetrennter Continuität und wechſelſeitiger Beziehung zu ſich ſelbſt ſtehend, ſich zu der idea-len Totalität eines ſeiner ſelbſt bewußten Weltbegriffs, einer Erkenntniß und Wiſſenſchaft des Seienden als ſolchen ent-wickeln ſoll. — Wie ein ſolches Weſen, dergleichen nach unſern gegenwärtigen Andeutungen das Licht iſt, möglich ſei, davon hat bereits die Metaphyſik eine vorläufige Rechenſchaft gege-ben;*) ſeine Wirklichkeit aber, da ſie nicht, wie etwa das Daſein des leeren Raumes oder der leeren Zeit, eine ſchlecht-hin denknothwendige iſt, ſondern zu der Denknothwendigkeit des leeren unendlichen Raumes, in deſſen Dunkel das Licht als der Abglanz einer ſchöpferiſchen Intelligenz hereinbricht, im ausdrücklichen Gegenſatze ſteht, — muß allerdings, um Ge-genſtand philoſophiſcher Betrachtung zu werden, zuvor erfah-ren worden ſein. Da aber dieſe Erfahrung eine ganz allge-meine, einem, der überhaupt ans Denken, ans philoſophiſche Erkennen geht, fremd bleibende iſt, ſo thut dies dem Charak-ter dieſes Begriffs als eines Gliedes im philoſophiſchen Sy-ſteme keinen Eintrag; vielmehr gilt das, was wir ſo eben von dem Lichte ſagten, auch von allen übrigen realphiloſophiſchen Begriffsbeſtimmungen; die philoſophiſche Erkenntniß dieſer Be-griffsbeſtimmungen iſt eine durch Erfahrung vermittelte, aber nicht durch eine particuläre, ſondern univerſelle Erfahrung, durch eine Erfahrung ſolcher Art, ohne die es überhaupt keine Er-kenntniß und Wiſſenſchaft vom Seienden geben könnte.

*) Vergl. Grundzüge der Metaphyſik S. 386.

III. Die Persönlichkeit Gottes.

Daß mit den Grundprincipien des Systems der Freiheit die Auffassung Gottes in Gestalt der Persönlichkeit in engster Verbindung steht; daß durch sie erst solche Auffassung im wissenschaftlichen, philosophischen Sinne ermöglicht wird: auch dies findet sich bereits in jener merkwürdigen Abhandlung Schellings, die wir als die erste ausdrückliche Verkündigung des Systems der Freiheit anzusehen berechtigt sind, mit deutlichen Worten ausgesprochen.*) In Bezug auf Hegels System hat sich mit diesem Begriffe der Persönlichkeit Gottes das Sonderbare zugetragen, daß in Hegels eigenen Schriften zwar nirgends davon die Rede ist, sondern dort von Gott allenthalben auf solche Weise gesprochen wird, in der sämmtliche Nichtanhänger dieses Systemes nur eine Verläugnung dieses Begriffs erkennen wollen, daß aber nichtsdestoweniger von den Anhängern nicht etwa nur das Bekenntniß, sondern ausdrücklich die philosophische Entdeckung, die wissenschaftliche Begründung jenes Begriffs für das System in Anspruch genommen wird. Forscht man genauer nach, wie dies so gekommen sein könne: so findet man, daß eigentlich erst auf das kräftige und wiederholte Andringen der Gegner, welche (vor Allen J. H. Fichte) den Mangel dieses Begriffs zu einem Hauptanklagepunkte machten, der Gedankengang und Redegebrauch der Schule diese Wendung genommen hat, während man vorher diesen und verwandte Punkte lieber zu umgehen, als ausdrücklich zu verhandeln pflegte. Hiezu kam die Individualität eines ausgezeichneten Bekenners der Hegelschen Lehre, dessen Richtung und Redeweise, namentlich in religiösen Dingen, neuerdings vorzugsweise tonangebend in jener Schule geworden ist. Die geistreich-aphoristische Manier dieses nicht minder christlich fromm, wie Hegelisch orthodox gesinnten Mannes hat die Sitte eingeführt, es in jenen Punkten mit den sonst so strengen Forderungen der Systematik nicht so genau zu nehmen, sondern sich

*) S. 481 ff.

ein lareres Verfahren gefallen zu lassen. Hat doch jener von dem Meister selbst anerkannte und gepriesene Jünger vielfach und sinnreich genug nachgewiesen, daß jene religiösen Begriffsbestimmungen sich auch in Hegelschen Formeln darstellen lassen, und, wie nicht zu läugnen steht, mittelst dieser Formeln in einem neuen, überraschenden und interessanten Lichte erscheinen. Dies schien zu genügen, um die Begriffe, welche für das System zu gewinnen so viele Interessen drängten, auch wirklich dem Systeme als solchen zu vindiciren und sie als durch seine Methode erwiesene zu betrachten. Führten die Gegner aus den Schriften des Meisters Stellen an, in denen mit dürren Worten das gerade Gegentheil von dem gesagt wird, was man als Lehre des Systemes gelten machen will: so hieß es, man habe sich nicht an einzelne Worte und Aeußerungen, sondern an den Sinn und Zusammenhang des Ganzen zu halten. Sonderbarer Weise ist gerade dieser Zusammenhang so beschaffen, daß in der Encyklopädie des Meisters sich zur Zeit nicht einmal ein Platz, eine wissenschaftliche Stelle für jene Begriffe hat finden wollen; es müßte denn ein solcher sein, der, indem er sie als bloße Vorstellungsbegriffe bezeichnet, zugleich ihre Widerlegung enthält.

Das wahre Verhältniß dieser Umdeutung der Hegelschen Lehre zu ihrer eigentlichen Gestalt, so wie auch zu den Bestrebungen ihrer Gegner hatte in treffenden, prägnanten Worten Fichte am Eingang seiner „Idee der Persönlichkeit" ausgesprochen, und daran die Aufforderung an Göschel geknüpft, die bessere, von diesem geistvollen Manne an den Tag gelegte Einsicht, statt sie durch einen wissenschaftlich nicht zu rechtfertigenden Kunstgriff in einen fremdem Zusammenhang verstohlner Weise einzuschwärzen, lieber durch factische, selbstbewußte Erhebung über jenen Zusammenhang wissenschaftlich begründen zu wollen. Hr. Schaller (S. 276) findet diesen Zuruf Fichtes an Göschel „abentheuerlich klingend," bedenkt aber nicht, wie es für Unbefangene kein größeres Abentheuer des Gedankens giebt, als jenes Umschlagen des absoluten, sich selbst denken-

den Begriffs, der bei Hegel Alles in Allem ist, in einen lebendigen, persönlichen Gott. Diese seltsame Metamorphose behält auch in des Verfassers Exposition, die er auf die Polemik gegen Fichte, Braniß, Stahl, Fischer, folgen läßt, ihre ganze, unversöhnte Härte, und wir finden uns durch sie nicht im Geringsten weiter gefördert, als wir es durch des Verfassers Vorgänger waren. Auf den bekannten Ausspruch Hegels pochend, dem zuerst Göschel diese Deutung auf die Persönlichkeit Gottes gab*): daß das Wahre nicht blos als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen sei, die Fassung der Wahrheit als Subjekt aber nur in der dialektischen Methode erfolge, bemerkt er, (S. 306), „daß durch die Methode allein die absolute Persönlichkeit Gottes erkannt werden könne." Dies könnte einen recht guten Sinn haben, wenn die Meinung diese wäre, daß nur, wenn im Zusammenhange des Systemes der Begriff der göttlichen Persönlichkeit seine Stelle erhalten, und diese Stelle sich aus der Dialektik des Ganzen als eine nothwendige ergeben habe, dieser Begriff als erwiesen betrachtet werden könne. Aber nicht hierauf ist die Arbeit des Verfassers gerichtet; er weiß sich dieselbe um Vieles bequemer zu machen. „Ihrem einfachen Rhythmus nach soll die Methode schon das Schema der Subjektivität, und ihre Durchführung und Vollendung nothwendig mit dem Begriffe der absoluten Persönlichkeit verbunden" sein. So ist denn dieser Begriff, sobald wir nur das Schema der Methode uns angeeignet haben, von vorn herein fertig, und wir brauchen uns um eine wissenschaftliche Ausführung desselben nicht weiter zu bemühen, wenn wir nur, wie Hr. Schaller sogleich zu thun nicht ermangelt, das auswendig gelernte Sprüchlein vom Sein als der „einfachen Unmittelbarkeit" (S. 307), vom Wesen als der „ansichseienden Einheit der Unmittelbarkeit und Vermittlung (S. 309)" und vom Begriffe als der „fürsichseienden Einheit der Unmittelbarkeit und Vermittelung" (S. 312) fertig auf-

*) Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen, S. 51.

zuſagen wiſſen! — In ähnlichem Sinne blickt Hr. Gabler mit mitleidigem Lächeln auf die „Philoſophen“ herab, die „entweder weil ſie in Bezug auf die höchſten Dinge nicht klar ſehen, oder weil ſie fürchten, daß ſonſt für ſie Nichts übrig bleibe,“ ſich mit einer weiteren Begründung der ſpeculativen Theologie abmühen, und nicht ſich mit demjenigen begnügen wollen, was ſie doch bei Hegel „weit beſſer“ haben könnten. *)

Wie ſchlecht es übrigens mit der wiſſenſchaftlichen Ausführung des Begriffs der göttlichen Perſönlichkeit im Hegels Syſtem auch beſtellt ſein möge: ſo iſt doch jedenfalls der Umſtand von Intereſſe, daß beide entgegengeſetzte Parteien übereinſtimmend als die Beſtimmung, als die eigenthümliche Aufgabe der Philoſophie unſerer Zeit, unſers Jahrhunderts betrachten, daß zur Erkenntniß Gottes nicht als bloßer Subſtanz, ſondern als Subjekt und Perſon hindurchgedrungen werde. Den Grund ſolcher Uebereinſtimmung etwa in äußerlichen Motiven oder Intereſſen ſuchen zu wollen, kann nur der Pöbel ſich einfallen laſſen; für jeden einigermaßen Einſichtigen leidet es keinen Zweifel, daß dieſer Grund tiefer liegt, und daß es mit jener Beſtimmung der gegenwärtigen Philoſophie ſeine Richtigkeit hat. An dieſer charakteriſtiſchen Beſtimmung der Philoſophie unſerer Zeit ſind wir gern bereit auch der Hegelſchen Philoſophie ihren Antheil zuzugeſtehen. Wie es bisweilen zu geſchehen pflegt, daß noch vor ihrem eigentlichen Aufgange die Sonne ſich am morgendlichen Horizonte in einem Nebelbilde zeigt: ſo erblicken wir in jenem Syſteme, noch nicht zwar den Begriff ſelbſt, nach dem wir forſchen, wohl aber eine Art von logiſchem Abbild oder Gleichniß deſſelben, worin ſich der wahre, wiſſenſchaftlich zu erfaſſende Begriff der göttlichen Perſönlichkeit voraus verkündigt. Ohne ein ſolches vorläufiges

*) S. die vorhin angeführte Schrift, S. 41 f. Und in einer Note unter dem Text werden die Vorwürfe, die man in religiöſer Hinſicht der Hegelſchen Philoſophie zu machen pflegt, auf den armen Strauß geworfen, der jetzt dieſer Schule als Sündenbock dienen muß.

Schema des Begriffs der Persönlichkeit hätte das Vorgeben, als sei letzterer wirklich schon in dem System enthalten, nicht entstehen können. Allerdings ist es die Methode, was diesen Schein erzeugt hat; und gleichfalls verdanken wir der Methode den bedeutenden, wenn gleich dort auch nur rein formalbleibenden, oder im Sinne jenes Formalismus hypostasirten Ausspruch: daß Gott, um als persönlicher erkannt zu werden, nothwendig als dreieiniger erkannt werden müsse. Auch in diesen Ausspruch stimmt das System der Freiheit vollkommen ein, — ein neuer Zug der Gemeinsamkeit beider Richtungen, wodurch unstreitig das Gewicht jener Uebereinstimmung in der Tendenz nach wissenschaftlicher Erkenntniß der göttlichen Persönlichkeit noch bedeutend erhöht wird. Auf welche Weise aber das System der Freiheit darauf hinarbeitet, jene Verheißungen zu erfüllen, jene Formeln und vorläufigen Aussprüche zu einer Wahrheit zu machen, darüber wollen wir jetzt noch einige Andeutungen zu geben suchen.

Es ist vielleicht nicht überflüssig, daran zu erinnern, wie das Wort Person, Persönlichkeit auch geschichtlich zuerst in einem Zusammenhange gebraucht worden ist, wo man nicht die Einheit, sondern ausdrücklich die Mehrheit, näher, die Dreiheit in Gott dadurch auszudrücken beabsichtigte. Die lateinische Kirche der frühern christlichen Jahrhunderte war es, welche, nachdem in der griechischen Kirche für jene Dreiheit, welche das Christenthum in der Idee Gottes erkennt, sich der Ausdruck Hypostasen gebildet hatte und durch das nicänische Symbolum sanctionirt war, sich dafür des Ausdrucks Personen bediente und denselben in ihr Glaubensbekenntniß, das s. g. athanasianische, aufnahm. Die Schwankungen des Sprachgebrauchs, bevor dieser Ausdruck kirchlich festgestellt war, lassen sich an den frühern lateinischen Kirchenschriftstellern beobachten,*) und noch als derselbe bereits sehr allgemein Platz

*) Vergl. z. B. die Schrift Tertullians gegen Praxeas (einen Patripassianer, der die Unterscheidung der Drei von einer rea-

gegriffen hatte, finden wir bei Auguſtin *) das Geſtändniß, das Wort persona ſei nicht als ein wirklich adäquates, ſondern nur als das relativ angemeſſenſte aufgenommen worden, um für jene Dreiheit überhaupt eine beſtimmte Bezeichnung zu haben und die an die andern dafür gebräuchlichen Ausdrücke ſich knüpfenden Inconvenienzen zu vermeiden. In dieſem Geſtändniſſe ſpiegelt ſich das Unvermögen der damaligen Philoſophie, jenem Ausdruck, welchen, eben ſo wie auch den Ausdruck ὑπόστασις, nicht die Philoſophie, ſondern das tieferblickende Bewußtſein chriſtlicher Religioſität gefunden hatte, eine wiſſenſchaftlich zu rechtfertigende Bedeutung abzugewinnen. Alle nachfolgende Philoſophie, bis auf die neueſte, iſt in dieſem Unvermögen befangen geblieben, und mit Grund haben es deshalb die Philoſophen faſt aller Schulen, auch wenn ſie den Vorſtellungen, welche das Chriſtenthum giebt, nicht ausdrücklich entgegen treten mochten, vermieden, in wiſſenſchaftlichem Zuſammenhange jenen Ausdruck, und eben ſo auch manche andere gleichbedeutende, von Gott zu gebrauchen. Der Begriff der Perſönlichkeit, wenn er nicht ganz willkührlich angewandt werden und alſo ſeine Bedeutung verlieren ſoll, ſchließt eine Begränzung oder Beſchränkung, ein Moment der Endlichkeit ein. Der Begriff aber, den alle bisherige Philoſophie von der Gottheit gab, hat zu ſeiner Grundbeſtimmung dieſe: daß Gott das ſchlechthin Unendliche iſt, daß jede Schranke, jede Gränzbeſtimmung von ihm ausgeſchloſſen und ſeinem Weſen fremd bleibt. Mochte man es ſich geſtehen oder nicht ge-

---

len zu einer blos idealen herabſetzen wollte). Die allgemeine Formel lautet dort noch (cap. 12.): una substantia in tribus cohaerentibus, aber es wird zugleich der Rath ertheilt, die Drei zu unterſcheiden: personae non substantiae nomine, ad distinctionem, non ad divisionem. — An einem andern Orte aber (adv. Marcion. cap. 11.) wird ausdrücklich nur auf Chriſtus der Ausdruck: persona Dei bezogen.

*) De Trin. VII, 7.

stehen; es ist kein Zweifel, daß, nicht etwa nur ein oder das andere System, z. B. der Spinozismus, sondern daß alle und jede bisherige Philosophie, die überhaupt von Gott einen Begriff, einen mehr oder minder klaren und wissenschaftlich bestimmten aufzustellen wagte, sich mit dem Christenthum und mit der in diesem begründeten Vorstellung eines lebendigen, persönlichen Gottes mehr oder weniger in Widerspruch setzte.

Es war unstreitig der wichtigste Schritt, der von Seite der formalen philosophischen Erkenntniß und Methodik her zum Verständniß jener Vorstellungen des Christenthums und zur Einsicht in das persönliche Wesen Gottes geschehen konnte, daß in Hegels Systeme das Moment der Verneinung, der Negation zu jener wissenschaftlichen Bedeutung erhoben wurde, vermöge deren auch der Begriff der Gränze, der Schranke eine höhere philosophische Würde erhält und, wenn nicht als äußeres, doch als innerliches, inwohnendes Moment, mit der Unendlichkeit versöhnt und als unentbehrliche Bestimmung alles Seienden, des unendlichen nicht minder, wie dessen, was gemeinhin endlich heißt, erkannt wird. Es ist nicht ohne Wahrheit, wenn man die Methode, welche auf diese Voraussetzung der allem Sein inwohnenden Negativität gebaut ist, die Methode der Subjektivität genannt, und behauptet hat, daß erst durch sie der Schlüssel zur Erkenntniß des Wesens der selbstbewußten Subjektivität oder Ichheit, der Persönlichkeit gegeben, und die Form dieser Subjektivität als die Wahrheit aller andern Daseinsformen, in welche diese als in ihren letzten Grund zurückgehen, aufgezeigt werde. Aber es widerspricht offenbar dem Sinne und Geiste dieser Methode selbst, wenn man, wie jetzt die Schule Hegels thut, ihr einfaches Da- oder Vorhandensein im erkennenden Geiste als ein opus operatum behandelt, und ohne Weiteres schon dadurch die Persönlichkeit und Dreieinigkeit Gottes erwiesen meint. Wenn irgendwo, so kommt es hier auf die Ausführung an, die dem Principe, welches in der Methode liegt, gegeben wird; die Methode als solche ist nur die Bedingung, die Mög-

lichkeit einer Erkenntniß der Persönlichkeit, aber noch nicht diese Erkenntniß selbst. Wo aber, wie bei Hegel, die Ausführung diese ist, daß (Encyklopädie §. 566. ff.) jene drei Momente in der Gottheit, welche die christliche Kirche Personen nennt, als „besondere Sphären oder Elemente" bezeichnet werden, in die sich der Form, d. h. (§. 565.) der Vorstellung nach, „die unterschiedenen Momente des Begriffs und in jedem dieser Momente der absolute Inhalt darstellen", während der Inhalt als solcher „die Befreiung von der Einseitigkeit dieser Formen (nämlich der Form der Vorstellung oder des Glaubens, und neben dieser noch der Form der Anschauung, der Kunstform,) und die Erhebung derselben in die absolute Form, die sich selbst zum Inhalte bestimmt und identisch mit ihm bleibt" nur (§. 573.) in der „Philosophie" erhält, welche (§. 574.) als „die sich denkende Idee, die wissende Wahrheit, das Logische mit der Bedeutung, daß es die im concreten Inhalte als in seiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit ist", bezeichnet wird; wo dies als das letzte und höchste Ergebniß der Methode uns geboten wird: da bedarf es wahrhaftig keiner besondern Böswilligkeit oder neidischen Verblendung, um zu bezweifeln, ob hiermit jene Versprechungen auch wirklich erfüllt werden. Offenbar nämlich hat die Methode hier nicht dies geleistet, die Dreiheit der Personen oder Hypostasen als die absolute Form für den absoluten Inhalt, d. h. für die Idee der Gottheit als solche zu erweisen, sondern sie hat die Vorstellung dieser Dreiheit als ein an seiner bestimmten Stelle zwar nothwendiges, und nicht zu umgehendes, aber in der angeblich höhern Form, der Form des reinen, sich selber denkenden und durch dieses Sichselberdenken mit seinem Inhalte identischen Gedankens verschwindendes Moment aufgezeigt. Fragt man, was nach dieser Darstellung denn nun eigentlich Gott genannt werden solle, so bleibt, nach Aufhebung jener drei Momente, in welche das Christenthum die Idee der Gottheit faßte, Nichts übrig, als das, worin sie aufgehoben werden, der reine, schrankenlose Ge-

danke, die in der äußerlichen Realität zwar bewährte, aber aus dem äußerlichen, fremdartigen Elemente solcher Bewährung wiederum in ihrer Reinheit hervortauchende logische Idee. Die Apotheose dieser Idee, dieser Endbeschluß des Systemes bei Hegel, kann bezeichnet werden, als ein Rückfall in die alte Lehre von der die Gränze, das Moment der Endlichkeit ausschließenden, eben darum im Grunde leeren Unendlichkeit Gottes; eine Lehre, die, in aller ältern, eben so wie in der neuesten Philosophie, auf einer Hypostase des reinen Gedankens, als solchen, welcher an und für sich selbst der Gedanke des Unendlichen, des Unbedingten ist, mit Einem Worte, auf dem Rationalismus beruht. Es ist zwar erkannt worden, daß dieser Gedanke die Nothwendigkeit, sich zu verendlichen, oder zu begränzen, sich im Endlichen und Einzelnen darzustellen und zu offenbaren, in sich trägt, aber es ist nicht erkannt worden, daß eben diese Selbstbegränzung, diese Darstellung in einer bestimmten, geschlossenen Gestalt, die man freilich darum nur uneigentlich eine endliche nennen würde, die eigentliche Wahrheit und Wirklichkeit des Gedankens ist.

Das Dilemma nämlich, in welches sich die Philosophie, wenn sie auf dem Punkte angelangt ist, wo sie als die schlechthin nothwendige, nicht nichtsein- und nicht anderssein*können*de Form des wahrhaft Seienden die Form der selbstbewußten, erkennenden und handelnden Lebendigkeit, kurz die Form der Persönlichkeit erkennt, aufs Neue zu verwickeln Gefahr läuft, ist dieses: entweder, auf die eben angedeutete Weise, so wie es Hegel in seiner Encyklopädie gethan hat, über das in dieser Form Gesetzte hinaus immer aufs Neue wieder, unter dem Vorgeben einer „absoluten Identität von Form und Inhalt", die Form als solche, den reinen, abgezogenen Gedanken des absoluten Geistes, als die eigentliche Wahrheit jenes Seienden zu setzen, oder aber, wenn man dies vermeiden will, das Endliche als Endliches zum Absoluten zu machen. — Wie wir dieses Letztere meinen, wollen wir mit etwas bestimmteren Worten zu verdeutlichen suchen. Man sollte es sich endlich einmal

eingestehen, daß der Begriff der Persönlichkeit, der selbstbewußten Ichheit schlechterdings nur unter Voraussetzung nicht blos einer innern, sondern allerdings auch einer äußern Gränze denkbar ist. Ich ist Ich nur dadurch, daß ein Nicht-Ich ihm gegenübersteht; Selbstbewußtsein, denkendes Erfassen der Einheit des Subjektes, setzt Unterscheidung eines Solchen, das nicht unter dieser Einheit befaßt ist, eines Objektes, von dem Subjekte und seiner Einheit voraus. Dies das unfehlbare Ergebniß jeder tieferen Analyse des Denk- und Erkenntnißbegriffs; ein Ergebniß, welches auch schon der ältern Philosophie keineswegs fremd war, die eben darum mit Recht Bedenken trug, den Begriff des Selbstbewußtseins und der Persönlichkeit ohne Weiteres auf Gott, insofern dieser die letzte und höchste Einheit von Allem ist, zu übertragen. Vor Allem aber sollte dieses Ergebniß von derjenigen Philosophie nie aus den Augen verloren werden, welche diese Nothwendigkeit des Andern für das Subjekt auf den Begriff einer dem Erkennen, wie dem Sein inwohnenden Negativität, einer negativen Vermittelung des Bewußtseins mit sich selbst, zurückgeführt hat. Zwar könnte gerade diese Philosophie mit einigem Schein der Ausflucht sich bedienen, als werde in dieser Beziehung des Subjektes auf sich selbst das Andere, wodurch es sich solche Beziehung vermittelt, zugleich aufgehoben, d. h. als nicht äußerlich reales, sondern nur ideales Moment in dem Subjekt gesetzt. Aber diese Ausflucht ist darum eine nichtige, weil jene Beziehung auf sich nicht in Einem Momente sich vollendet, sondern so lange das Subjekt sein soll, unabläſſig sich wiederholen muß; woraus sich die Nothwendigkeit ergiebt, daß auch das Setzen des Andern als eines Seienden und Wirklichen sich ins Unendliche wiederholen muß. An diesem Andern hat Gott seine Gränze, seine Schranke, nicht zwar, wiefern er Gott ist; denn setzen wir die Person als Gott, so müssen wir das Andere, ohne dessen Sein die Person nicht zu sein vermag, das Nicht-Ich jenes Ich, gleichfalls als Gott setzen; wohl aber, wiefern er Person ist. Mit andern Worten:

(wie Ref. es auch sonst schon ausgedrückt hat) Gott kann nur Person sein, wenn er nicht blos Eine Person ist. Hier nun entsteht die Frage, wie man der Folgerung entgehen will, daß sowohl die erste Person in Gott, dadurch daß sie ein Anderes neben sich hat, als auch dieses Andere selbst, dadurch eben, daß es gegen die göttliche Persönlichkeit ein Anderes ist, zum Endlichen würde?

Daß dieser Vorwurf, das Endliche als Endliches zu vergöttern, die Philosophie allerdings dann trifft, wenn als das Andere, an welchem (wenn auch nicht in welchem; diese Wendung nämlich würde vielmehr unter das vorhin bezeichnete erste Glied des Dilemma fallen,) Gott zum Bewußtsein seiner selbst gelangen soll, die Welt gesetzt wird, liegt am Tage. Wenn nämlich dieser Ausdruck „das Endliche", in seinem Gegensatze gegen den Begriff des Göttlichen einen Sinn haben, und nicht mit dem Begriffe des Göttlichen, insofern dieses ein in sich selbst bestimmtes und gestaltetes ist, zusammenfallen soll; so kann er nichts Anderes, als dasjenige bezeichnen, was, weil es entweder nicht in der höchsten und vollendeten Form der Wahrheit und Wirklichkeit gesetzt ist, ohne die es keine immanente Begründung, keine Selbstständigkeit des Daseins giebt, oder weil es diese Form nicht von sich selbst hat, als abhängig von Anderem, als seinen Grund in Anderem habend, gedacht werden muß. Unter das erste Glied dieser Alternative fallen sämmtliche Naturwesen, überhaupt alle Dinge der Welt mit alleiniger Ausnahme des erkennenden und wollenden Geistes, unter die letztern dieser Geist selbst, wiefern er die Natur, die Bedingung seines Daseins, außer sich hat und sich an ihr, sie allmählig in sein Selbst verwandelnd, zur Selbstständigkeit heranbildet. — Hier nun ist die Bemerkung an ihrem Platze, daß Hegels Schule, wenn sie, wie wir jetzt fast aller Orten geschehen sehen, mit dem, was wir als den ächten Sinn ihres Meisters nachgewiesen haben, unbefriedigt, davon abzuweichen beginnt, ohne doch das eigentliche Princip des Systemes aufzugeben, nothwendig in diesen entgegengesetzten Fehler fällt.

Vermöge jenes Princips, des Princips unbedingter Nothwendigkeit, welche sich auch über das Gebiet des Logischen hinaus erstrecken soll, kann sie nicht umhin, die Welt als gleich ewig mit Gott zu betrachten und die Schöpfung, wenn sie, den christlichen Vorstellungen zu Liebe, dennoch diesen Ausdruck beibehält, aus einer freien, in bestimmter Zeit sich verwirklichenden That in ein außerzeitliches, logisch nothwendiges Geschehen zu verwandeln. Dem Vorwurfe des Pantheismus entgeht man hiebei nothdürftig durch Verweisung auf den logischen Satz von der „übergreifenden Subjektivität", vermöge dessen sich allenfalls sagen läßt, daß in diesem mit Gott und in Gott ewigen Processe des Weltlebens und der Weltentwickelung doch eigentlich nur der Geist, der selbstbewußte, erkennende Geist das wahrhaft Seiende und Wirkliche, also das Göttliche ist. Aber die geschaffenen Geister selbst, denen man, um sie als die eigentliche Wirklichkeit des Göttlichen zu bezeichnen, persönliche Unsterblichkeit und Unzerstörbarkeit zuschreibt, werden hier, genauer betrachtet, zu eben so vielen persönlichen Göttern; der Eine angeblich persönliche Gott aber, dessen Persönlichkeit doch nicht als eine von der Persönlichkeit jener verschiedene gelten, sondern in der creatürlichen Persönlichkeit sich offenbaren, und bethätigen soll, schwindet auch hier wiederum zum Abstractum eines Gedankens zusammen, oder erscheint als das hors d'oeuvre einer, neben so vielen schon vorhandenen und gesetzten Persönlichkeiten offenbar überflüssigen Persönlichkeit. — Daß auch in diesem Zusammenhange der Begriff der Dreieinigkeit zu einer bloßen Formel herabsinkt, und nur uneigentlich, nur für die Vorstellung, als eine Dreiheit der Personen in Gott bezeichnet werden kann, bedarf keiner besondern Bemerkung.

Allen diesen wunderlichen Verwirrungen, den unvermeidlichen Folgen aus den einseitig rationalistischen Prämissen jenes Systemes, macht das System der Freiheit mit Einem Schlage ein Ende, indem es nur die Dreiheit der Personen in Gott für ewig, die Welt aber sammt Allem, was darin ist, für ge-

schaffen in jenem strengen Wortsinn erklärt, da Schaffen einen Anfang auch in der Zeit in sich schließt. — Wir wissen recht wohl, daß unser System hiermit in einen Widerspruch gegen den Buchstaben auch der ältern christlichen Philosophie zu treten scheint, welche, wie man z. B. in den Confessionen des Augustinus umständlich ausgeführt finden kann, die Welt nicht in der Zeit, sondern mit der Zeit geschaffen meinte. Allein dieser Widerspruch ist ein blos scheinbarer. Was nämlich dort Zeit heißt, das ist, genauer besehen, nichts Anderes, als jener aus der platonischen Philosophie, insbesondere aus dem Timäus entlehnte Begriff, nicht der metaphysischen, sondern der physischen Zeit, der Zeitordnung, wie diese durch den regelmäßigen Verlauf der Himmelskörper festgestellt und begründet ist. Daß diese Zeit erst mit der Weltschöpfung ihren Anfang genommen hat, darüber kann kein Zweifel sein, einen andern Zeitbegriff aber, als diesen, kannte jene Philosophie nicht, vielmehr dachte sie, mit den ächtesten Vorstellungen des Christenthums übereinstimmend, den vorweltlichen Gott, indem sie ihn zeitlos zu denken vorgab, in der That noch zeitlich; sonst hätte sie die Weltschöpfung nicht als eine freie That des göttlichen Willens und der göttlichen Weisheit zu erkennen vermocht. In dem Systeme der Freiheit steht die abstrakt metaphysische Erkenntniß des dem reinen, vorweltlichen Wesen Gottes immanenten Zeitbegriffs im engsten Zusammenhange mit der wissenschaftlichen Erkenntniß der Persönlichkeit dieses vorweltlichen Gottes; denn der Begriff der Persönlichkeit vermag wissenschaftlich nicht ohne den Zeitbegriff gedacht zu werden. Der Begriff der Freiheit, der freien Persönlichkeit tritt nämlich in diesem Systeme als das Endergebniß jener dialektischen Vermittelung auf, welche durch alle metaphysischen Kategorieen oder unbedingt nothwendigen Daseinsformen, (zu denen auch der Zeitbegriff gehört) hindurchgehend, diese sämmtlich als untergeordnete Momente jener letzten und höchsten aller Kategorieen einverleibt. Wie aber im dialektischen Sinne der Begriff der Freiheit durch alle übrigen metaphysischen Form-

begriffe vermittelt ist, so sind umgekehrt die Begriffe, welche die in diesen Formen gesetzte Realität und Wirklichkeit ausdrücken, durch den Begriff der Freiheit vermittelt. Diese Vermittelung hat die Folge, daß alle realphilosophischen Begriffe der niederen Stufen, d. h. alle diejenigen, die weltliches, creatürliches Dasein ausdrücken, zuletzt, am Schlusse des Systemes, in den Begriff eines freien, persönlichen Urwesens zusammengehen, welchen, zwar nicht dialektische, wohl aber zeitliche Priorität vor allen übrigen zukommt. Zufolge des Sinnes der dialektischen Entwickelung haben nämlich jene Begriffe der niedern Stufen zunächst blos ideale Geltung in dem Begriffe der letzten und höchsten Stufe *); sie drücken an sich nur die Form des immanenten, göttlichen Gedankenlebens aus; wiefern ihnen dennoch ein selbstständiges, reales Dasein entspricht, so kann der Grund dieses Daseins einzig in jenem frei persönlichen Urwesen selbst liegen, aus welchem er in dem Begriffe der Schöpfung abgeleitet wird, die, wie man hier sieht, nicht am Beginne der Realphilosophie, sondern erst am Schlusse des gesammten Systemes der Philosophie seine dialektische Stelle finden kann.

---

*) Sonderbarer Weise hat Hr. Schaller (S. 263) den Ref. dahin mißverstanden, als lehre auch er, gleich Hegel, eine Ewigkeit der Welt, „die Kategorieen" nämlich, so schließt Hr. Sch. im Sinne, wie er meint, des Ref., „die Kategorieen des Daseins, der Endlichkeit u. s. w." (genauer ausgedrückt sollte es heißen: die in Form dieser Kategorieen gesetzte Realität, oder die diesen Kategorieen entsprechenden Begriffe der Realphilosophie) „sind nicht etwa nur ideell in Gott gesetzt, so daß sie nur als Formen in der göttlichen Vernunft enthalten wären; denn dies wäre eine Hypostase der leeren endlichen Form." Ref. erblickt in solcher Idealität der endlichen Formen nichts weniger, als eine fehlerhafte Hypostase; vielmehr kann man auch schon in seinen bisherigen Schriften deutlich genug die Lehre ausgesprochen finden, daß von allen realen Wesen nur Gott ohne Anfang in der Zeit ist.

Daß nun jene göttliche Urpersönlichkeit, deren Begriffe zwar nicht logische Denknothwendigkeit, wohl aber eine Nothwendigkeit solcher Art, wie die oben von uns bezeichnete *reale* Nothwendigkeit ist, zukommt, — daß sie nicht als eine schlechthin einfache zu denken ist, erhellt aus dem Zuvorgesagten. Wenn auch Hegels System in der Gestalt, die ihm gegenwärtig seine Jünger gegeben haben, auf die Forderung einer absoluten *persönlichen Einheit des Seienden*, — trotz seiner Anerkennung des Begriffs der Dreieinigkeit, zurückkommen zu wollen Miene macht; so müssen wir solche Foderung als schlechterdings unberechtigt zurückweisen. *Nur der Substanz, aber nicht auch der Person nach, ist das Göttliche Eines*: dies ist, wie die ächte Lehre des Christenthums, so nicht weniger auch die Lehre der zum vollständigen Bewußtsein ihrer rationalen Grundlage hindurchgedrungenen, aber nicht mehr im rationalistischen Sinne diese Grundlage hypostasirenden Philosophie. Weshalb aber diese ursprüngliche, aller Weltschöpfung vorangehende Mehrheit der Personen oder Hypostasen in Gott als *Dreiheit* zu fassen sei: dies hat Ref. an einem andern Orte *) wissenschaftlich auszuführen versucht; ein Versuch, der vielleicht in mancher Hinsicht noch präciser hätte ausfallen können, wenn es dem Ref. schon damals vergönnt gewesen wäre, sich auf seine erst später erschienene Darstellung der Metaphysik zurückzubeziehen. Dort nämlich ist am Schlusse **) nachgewiesen, wie, da alles reale Dasein in einem *Specificiren* der leeren metaphysischen Unendlichkeit besteht, auch das Urwirkliche, d. h. der persönliche Gott, sich selbst oder seine eigene Persönlichkeit, zunächst in quantitativer Form, durch eine Specification setzen muß, die als gleich ewig mit seinem Wesen zu denken ist. Daß der Exponent dieser Urspecification, so nämlich, wie sich dieselbe in der Realphilosophie als eine *wirklich vorauszusetzende* erweist, — die

*) Idee der Gottheit S. 247. ff.

**) Grundzüge der Metaphysik S. 361.

Dreizahl, die ſpecifiſche Urbeſtimmtheit ſelbſt alſo keine andere, als die Dreieinigkeit der Perſonen in Gott iſt: dies findet ſich dort zwar, weil es nicht mehr in die Metaphyſik als ſolche gehört, nicht ausdrücklich ausgeſprochen; doch wird auch innerhalb der Metaphyſik auf die Bedeutung, die dort ſchon die Dreizahl als Exponent derjenigen Urſpecification hat, die als eine reinformale noch in das Bereich der Metaphyſik fällt, genugſam hingewieſen. *) Die Aufnahme dieſer ſpecifiſchen Urzahl der Metaphyſik als Grundſpecifikation Seiner eigenen, freien Perſönlichkeit iſt eben die That, durch welche Gott von Ewigkeit her Sich Selber ſetzt, und zum Herrn über jene fürerſt noch leere Unendlichkeit macht, welche durch Seinen Schöpferwillen erfüllt, durch die Entäußerung der zweiten Perſon in Ihm, — nach den geheiligten Symbolen des Chriſtenthums durch die Menſchwerdung, durch das Leiden, den Tod und die Auferſtehung des göttlichen Sohnes, — zur Gleichheit mit Ihm ſelbſt emporgehoben werden ſoll.

*) Ebendaſ. S. 303. ff., beſonders S. 313. f.

Ueber die Stellung der philoſophiſchen und der chriſtlichen Ethik zu einander

von

Otto Krabbe.

Die Begründung der philoſophiſchen Ethik kann nicht an und für ſich geſchehen, ſondern nur in Beziehung auf das höchſte Wiſſen der Philoſophie, aus dem ſich ihre Ableitung ergiebt. Das höchſte Wiſſen trägt zugleich die Keime des Ethiſchen in ſich, deren Entwickelung die Ethik verfolgt. Die philoſophiſche Ethik ſetzt daher ſo gut einen Dogmatismus voraus, als die chriſtliche Ethik die Dogmatik. Von der jedesmaligen Geſtaltung der Philoſophie wird es abhängen, welche Bildungselemente für die Ethik ſie in ſich trägt; und je nachdem ihr Dogmatismus ſeine Wahrheit hat, ſei es eine relative, oder ſei es eine abſolute in Hinſicht auf die höchſte Aufgabe der Wiſſenſchaft, wird auch die aus ihm hervorgehende Entwickelung der Ethik ihre Wahrheit haben. Dieſe Abhängigkeit wird ſowohl ihrer formellen als materiellen Seite nach ſtets eine nothwendige ſein. Wie die Philoſophie ſelbſt in der verſuchten Löſung ihrer Probleme immer nur ein Fortſchreiten zu dem Wiſſen und ein Werden der Wiſſenſchaft ſehen kann, ſo wird auch das Subſtrat der philoſophiſchen Ethik mehr oder minder dem Werden unterliegen. Und da die Vollendung des Wiſſens auf dem rein ſubjectiven Gebiet der Erkenntniß, — abgeſehen von allem objectiv Gegebenen überhaupt, da die empiriſchen Wiſſenſchaften noch lange nicht von der Philoſophie werden durchdrungen ſein, um zu dem vollendeten Wiſſen verwandt werden zu können, — in Frage ſteht; ſo wird damit die wiſſenſchaftliche

Begründung der philoſophiſchen Ethik noch weit hinausgerückt ſein.

Das Verſtändniß der chriſtlichen Ethik ruht auf ähnliche Weiſe in der dogmatiſchen Theologie, und wenn die Ethik allerdings eine eigenthümliche Weiterbildung der Dogmatik nach der Seite des Willens hin iſt, ſo bleibt doch die Dogmatik ihre Grundlage und ihre Lebensquelle. Sie losreißen von derſelben hieße ihre Geneſis und ihr eigentliches Leben zerſtören. Damit aber ſoll der chriſtlichen Ethik keineswegs ein eigenthümlicher Gehalt und eigene Lebenskraft abgeſprochen werden; aber wohl iſt es nöthig auf die naturgemäße und nothwendige Verbindung beider hinzuweiſen, da während einer langen Periode der ſpecifiſche Inhalt der chriſtlichen Ethik in allen Bearbeitungen derſelben zurück trat. Man wähnte die philoſophiſche Moral mit der chriſtlichen identificiren zu können, wenn man gleich von dem vermeintlichen Standpunkte der Philoſophie aus ſich gedrungen fühlte, den Glaubenswahrheiten den Krieg zu erklären. Im Gebiete der Ethik war man überhaupt geneigter äußerlich einiges Poſitive aufzunehmen, obgleich gerade durch die Verflachung des eigenthümlich Chriſtlichen die Bedeutſamkeit deſſelben für die Fortentwickelung der Ethik verloren ging.— Die Dogmatik enthält das höchſte Wiſſen, welches die Gemeinde des Herrn als ein Geſammteigenthum beſitzt und ihre Grundlage iſt eine geſicherte und feſte, da ſie ihrem Inhalte nach auf Offenbarung ruht. Die Form der Dogmatik mag eine wechſelnde ſeyn und die wiſſenſchaftliche Erkenntniß ihres Subſtrats mag zum höheren Bewußtſein erhoben werden können; aber ihr materieller Inhalt, als ein poſitiver, wird dem Wechſel nicht unterworfen ſeyn. Da nun das Princip der chriſtlichen Ethik das der Offenbarung iſt, ſo liegt darin das Gemeinſame mit der Dogmatik, und zugleich daß auch das Weſen der chriſtlichen Ethik unabhängig und unberührt bleibt von ihrer formellen Fortentwickelung.

Das Grundbewußtſein der chriſtlichen Dogmatik iſt die Perſönlichkeit Gottes, welcher die Schöpfung der Welt aus

Nichts als eine freie That seiner Liebe vollbracht hat. Dieser persönliche Gott ist für sie alleiniges Princip der Welt, und er ist es, der sich den Menschen nicht bloß innerlich offenbart, sondern dessen Offenbarung auch äußerlich in den Thaten der Weltgeschichte hervortritt, und vor Allem in der Menschwerdung seines Sohnes sich ihnen bezeugt. Es leuchtet ein, daß, so einfach und klar diese Prämissen innerhalb des christlichen Gebietes sind, und so bedingend namentlich für die christliche Ethik, die Philosophie sich schon zu dem ersten Satze, zu der Annahme eines persönlichen Gottes stets negirend oder beschränkend verhalten hat, wenn sie nicht unter dem Einfluß des christlichen Momentes stand. Die Idee eines persönlichen rein schaffenden Gottes ist der Anfangspunkt aller christlichen Philosophie. Dazu bildet die alte Philosophie einen schroffen Gegensatz, welche bei allen Versuchen, dem Dualismus zu entgehen, doch nicht die Materie zu beseitigen vermochte, welche als ein Fürsichsein sich geltend machte. Hat auch in der neuern Philosophie diese Grunddifferenz eine verschiedene Richtung und Wendung genommen, so hat sie dennoch, nur anders modificirt, fortgedauert. Die Ethik ist dabei auf das Genaueste betheiligt und ohne Zweifel liegt darin mit ein Grund, warum die philosophische Ethik als Wissenschaft so wenig fortgeschritten ist. Denn fragen wir uns, was in der Entwickelung der neuern Philosophie für die Ethik gethan ist, so wird sich uns bald zeigen, daß dem Begriffe der Wissenschaft wenig Genüge geschehen ist, und daß das bisher intellectuell Errungene mit dem christlichen Princip sich meist im völligen Gegensatz befindet.

Wir gehen hier zunächst auf den Spinozismus zurück, auf diejenige Philosophie, welche so bedeutsam auf die Folgezeit eingewirkt hat, und in der auch wir noch immer geneigt sind die consequenteste Durchführung des Pantheismus zu sehen, da Gott in derselben nur als Substanz bestimmt wird. Wir finden uns dazu um so mehr veranlaßt, als man von der hohen Reinheit dieser Moral, deren Princip die lautere Liebe Gottes sei, geredet, und diese Reinheit der Moral als Consequenz des

Syſtems dargeſtellt hat. Da dem Spinoza die unendliche Subſtanz Gott iſt und der Grund aller Dinge (natura naturans), ſo iſt bei ihm allein von einer Freiheit der Gottheit die Rede, inſofern dieſe die letzte ſelbſtſtändige Urſache iſt; doch erſcheint ſie nur als todte Einheit, gegenüber der unendlichen Vielheit der Dinge, da ſie in das ewige Werden nicht einzugreifen vermag. Spinoza verweiſt aus dem Begriffe der göttlichen Freiheit jede Art von Wahl, da das abſolut Vollkommene nur mit Nothwendigkeit in abſoluter Beſtimmtheit ſich entwickeln kann, wie er denn ebenfalls jede Uebertragung des Zweckbegriffes auf die Gottheit als in ſich nichtige Determinationen des Unendlichen ablehnte. So war ihm auch die menſchliche Freiheit, welche die Seele der Ethik iſt, verloren gegangen. Eine freie Selbſtbeſtimmung kennt er nicht, da jede Selbſtbeſtimmung eine ſcheinbare iſt und durch andere Akte determinirt wird. Das unmittelbare Bewußtſein freier Selbſtbeſtimmung führt er auf Selbſttäuſchung zurück, auf die Verwechſelung bloßer Bilder mit wirkſamen Vorſtellungen, von denen nur eine Cauſalität erlangt und erlangen kann. Dieß hebt dann folgerecht jede Zurechnung auf. Hier findet ſich der ſchärfſte Gegenſatz zu dem chriſtlichen Elemente, in welchem mit der entſchiedenen Anerkennung der Perſönlichkeit des Menſchen Freiheit und Zurechnung, und implicite ein beſtimmtes Verhältniß zu dem lebendigen, perſönlichen Gott geſetzt iſt.

Wir wollen keineswegs dem Syſtem des Spinoza die ſittlichen Elemente abſprechen, aber wir können ſie nur in beſchränktem Sinne anerkennen, ſoweit ohne jene Grundbegriffe und bei dem folgenreichen Irrthum Spinoza's, Selbſtthätigkeit an die Stelle der Selbſtbeſtimmung zu ſetzen, Sittlichkeit überhaupt beſtehen kann. Er identifitirt Action mit dem Sittlichen, und das Unſittliche bezieht ſich ihm ausſchließlich auf das Paſſive. Die ſittliche Aufgabe iſt Erkenntniß der Gottheit, Erkenntniß der Subſtanz; und dieſe würde völlig gelöſt, wenn die Subſtanz als ſolche nicht bloß partiell, ſondern abſolut umfaßt und erkannt werden würde. Wenn nun Hegel als Princip der Spi-

nozistischen Ethik die lautere Liebe Gottes hervorgehoben hat, so ist es allerdings wahr, daß jene sittliche Aufgabe der Erkenntniß der Gottheit auf die Liebe zu derselben zurückgeführt wird, aber ist am Ende nicht diese Liebe eine höher potenzirte Selbstliebe? Der Mensch umfaßt liebend die Gottheit, deren Theil und bestimmte Modifikation er ist; er giebt sich dieser Liebe Gottes hin, macht sich aber dennoch in gewissem Sinne zum Objekte derselben. Dennoch ruht hierin der Glanzpunkt der Spinozistischen Ethik, daß dieselbe darein vorzugsweise die sittliche Thätigkeit setzt, von allem Selbstischen abzusehen und hinausgehend über die Engherzigkeit selbstischer Thätigkeiten und Zwecke die Liebe zu dem Ewigen festzuhalten. So tief und wahr dieß gedacht ist, so erbleicht doch der Glanz solcher Liebe durch die ihr gegebene Beziehung und wird dadurch unwahr. Dasjenige aber, was wahr ist in jener Gedankenreihe, findet erst in der christlichen Ethik, in welcher die freie Selbstbestimmung das Bewegende und die Liebe zu Gott in Christo das Ziel ist, seine Verwirklichung.

Wir wenden uns jetzt in unserer Erörterung, da wir später auf Leibnitz zurückkommen werden, zu Kant, in welchem die Tendenz der neuern Philosophie hervortritt. Was das Princip der Kantischen Ethik, den kategorischen Imperativ betrifft, so wird die Leerheit desselben dem christlichen Principe gegenüber recht klar und augenscheinlich, und muß schneidend und zurückstoßend einwirken. Kant bemühte sich eine Formel für unser Handeln ohne Rücksicht auf einen Zweck aufzufinden, weßhalb seine Ethik nothwendig eine formale werden mußte. Er war der irrigen Meinung, daß der Wille, sofern er durch die bloße Form bestimmt werde, nicht durch das Gesetz der Causalität bedingt und daher frei sei. Aber anstatt daß Kant auf diese Weise die Freiheit gesichert hätte, verschwand sie ihm wider seinen Willen aus seinem System, wenn auch nicht dem Namen nach, und mußte zugleich von allem demjenigen bedroht werden, was den kategorischen Imperativ als nichtig erscheinen ließ. Sein allgemeines Gesetz und seine transscendentale

Freiheit liegen nicht sowohl über jede Causalität hinaus, als daß beide nur von ihm erfunden sind, ohne irgend genügend begründet zu seyn. Zur Unsterblichkeit der Seele gelangt er auf keinem andern Wege, als weil dieselbe ihm die Bedingung der Möglichkeit des höchsten Gutes ist, und ebenfalls vermag er nur auf praktischem Umwege zu der Idee Gottes zu gelangen, welche ihm als Postulat der praktischen Vernunft gilt. Bei einer Sittenlehre wie die Kantische, deren Princip durchaus formal ist, ist nicht einzusehen, wie sie Objekte der Anwendung gewinnen soll, zumal da jede höhere Grundlage fehlt und nach Kant dem Menschen die Ueberzeugung vom Seyn des Uebersinnlichen allein aus der Analysis des sittlichen Bewußtseins entsteht.

So wie wir oben hervorhoben, daß auf christlichem Gebiete die ganze Dogmatik die Voraussetzung und die Grundlage der Ethik ist, so nehmen wir dagegen bei Kant wahr, daß das umgekehrte Verhältniß Statt finden soll, und daß er mühsam durch die Moral zu den ersten Grundüberzeugungen der Religion gelangt. Die Religion hört auf, selbstständig zu sein, und wird abhängig vom sittlichen Bewnßtsein, da umgekehrt dieses naturgemäß aus dem religiösen Bewußtsein erwächst. Kein Wunder daher, daß in derjenigen Periode, in welcher die Kantische Philosophie einen weit verbreiteten Einfluß auf die Theologie gewann, Dogmatik und Ethik ihres positiven Inhalts beraubt wurden, um dafür ein Moralsystem an die Stelle zu setzen, welches ächt pelagianisch Erkenntniß des Sittlichen und Kraft zum Guten aus dem Menschen selbst ableitete. Das reine Sollen sollte den Menschen von jedem göttlichen Einfluß emancipiren; jede mögliche Einwirkung Gottes auf den Menschen ward sorgfältig abgeschnitten, damit aus dem Menschen selbst die Erfüllung des Sittengesetzes hervorgehe und er sein Gesetz, nicht das Gesetz Gottes, erfülle. Kant ist besorgt, daß die Bestimmung aus sich heraus dem Menschen geschmälert werde, wenn der Wille Gottes als ein zu Vollziehendes ihm gegenübertritt; für Gott bleibt im Verhältniß zu dem

Menschen nur die Stellung eines Vergelters übrig, da jede innere Beziehung unseres Lebens zu ihm ausgeschlossen ist, und diese Stellung wird dadurch bedingt, weil Kant eine genaue Uebereinstimmung zwischen Glückseligkeit und Tugend annehmen zu müssen glaubte. Daher werden wir gewiß nicht Unrecht haben, wenn wir bei aller Anerkennung des großartigen Einflusses, welchen Kant, den geistigen Erneuerungsproceß seiner Zeit bedingend, auf jede spätere Entwickelung der Philosophie geübt hat, innerhalb des ethischen Gebietes bei ihm die größte Armuth finden. Die Verklärung des Selbstischen hat keinen Raum in seinem System, da die Liebe Gottes dem Princip nach ausgeschlossen ist. Leider hatte sich Kant durch seine Theorie der Erkenntniß jeder Einwirkung der christlichen Offenbarung auch im Ethischen entzogen, obwohl die Anerkennung des radikalen Bösen und die Annahme des Kampfes des guten und bösen Princips im Menschen wichtige Momente für die Entwickelung und Aneignung christlicher Ideen in ihm hätten werden können.

Auch in Fichte nahm die philosophische Ethik keine andre Stellung zur christlichen auf Offenbarung ruhenden ein. Die Vernunft wird nach ihm concret in dem Ich, und die ganze äußere und innere Welt ist abhängig von demselben, das Ich aber nicht abhängig von irgend Etwas. Das Objektive erhält nur Realität durch das Subjektive; an und für sich hat es kein Seyn; sondern erhält es erst durch das Subjektive. Zwar ist Fichte's Meinung keinesweges, daß dem Individuum absolute Selbstständigkeit zukomme, sondern der Vernunft im Ich überhaupt, aber dennoch ist der Subjektivismus, da das Ich zum Princip aller Dinge gemacht wird, auf die Spitze getrieben. Der persönliche Gott tritt vor der Selbstständigkeit des Ichs zurück, da in diesem die Welt ruht und Gott folgerecht seine Bestimmung und sein Seyn durch dieses erhält. Die sittliche Aufgabe ist, das Nicht-Ich durch das Ich zu bestimmen, aber der Wille des Ichs steht in keinem Verhältniß zu dem göttlichen Willen, wird weder von demselben bestimmend

berührt, noch viel weniger erſcheint er als Zielpunkt des ſittlichen Strebens. Vereinigung des Naturtriebes und des höheren Triebes, welcher nach Kantiſcher Auffaſſung durch kein Objekt beſtimmt wird, ſoll angeſtrebt werden; aber dennoch werden andererſeits Objekte des reinen Triebes in kirchlicher, bürgerlicher und geſelliger Beziehung aufgeſtellt, wodurch die objektloſe transſcendentale Freiheit ihr Charakteriſtiſches verlieren mußte. Auch werden dieſe Objekte des ſittlichen Strebens, von Schleiermacher als ſittliche Güter bezeichnet, ganz äußerlich abgeleitet und an einander gereiht. Da der lebendige perſönliche Gott mit der objektiven Offenbarung ſeines heiligen Willens nicht anerkannt und begriffen war, ſo konnte der Wille dieſes perſönlichen Gottes auch nicht zum Princip des menſchlichen erhoben werden, ſo daß hierin nicht minder, wie in der abſoluten Ueberhebung des Ichs, ein das Chriſtliche Ausſchließendes liegen mußte. Es gilt dieß insbeſondre von der ſcharfen Hervorhebung des Ichs in Fichte's erſtem unentwickelten Syſteme. Kaum bedarf es indeß einer Erwähnung, daß damit nicht die lebendige Religiöſität und die tiefe Frömmigkeit, welche Fichte's Schriften, beſonders die ſpäteren durchdringt, verkannt und in Abrede geſtellt werden ſoll, da wir vielmehr die Ueberzeugung haben, daß Fichte ganz geeignet geweſen wäre, umgeſtaltend auf die Theologie einzuwirken, wenn ihm eine längere Entwickelungszeit vergönnt geweſen wäre.

Schleiermachers Grundlinien einer Kritik aller bisherigen Sittenlehre haben unſtreitig dadurch Epoche gemacht, daß ſie das Ungenügende der philoſophiſchen Ethik als Wiſſenſchaft in Hinſicht auf Inhalt, Form und Methode zum allgemeineren Bewußtſein brachten. Alle ſpätere Kritik der verſchiedenen Moralprincipien iſt von ihm ausgegangen und mannigfach bedingt worden, ſo daß er ohne Zweifel die Bahn zu einer wiſſenſchaftlichen Behandlung der Ethik gebrochen hat. Seine in der Akademie der Wiſſenſchaften gehaltenen Vorträge bezeugen zugleich ſein Beſtreben und ſein fortgeſetztes Ringen, für die philoſophiſche Ethik eine wiſſenſchaftliche Begründung zu gewinnen.

Seine im J. 1819 in der Akademie der Wissenschaften gehaltene Vorlesung: „über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffs" sucht mit vollem Rechte demselben die Einheit zu vindiciren, während die 1824 dort gegebene Abhandlung: „über die wissenschaftliche Behandlung des Pflichtbegriffs" diesem die Mannigfaltigkeit zuweist. So dankenswerth und trefflich diese und die 1827 und 1830 mitgetheilten Erörterungen „über den Begriff des höchsten Gutes" sind, so waren es doch immer nur Grundrisse zum positiven Aufbau der Wissenschaft, mehr andeutend und den Weg bahnend, als streng systematisirend. Das Ganze seiner Construktion der philosophischen Ethik konnte daraus nicht überschaut, wohl aber im Einzelnen divinirt werden.

Fragen wir nun, nachdem aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse sein Entwurf eines Systems der Sittenlehre herausgegeben ist: wie verhält sich dieses System zur christlichen Ethik; so zeigt uns schon die Stellung der Ethik als Wissenschaft parallel mit der Physik, und das Nebenordnen der Geschichtskunde, die ihm das Erkennen des Daseins der Vernunft ist bei der Ethik, welche das Erkennen des Wesens der Vernunft ist, daß die Ethik bloß als Schlüssel gebraucht wird, den erfahrungsmäßigen Ausdruck des endlichen Seins, sofern es Vernunft ist, zu verstehen, so wie sie an und für sich nur der beschauliche Ausdruck desselben Seins ist. Somit ist aber die Ethik in das Gebiet des rein endlichen vernunftmäßigen Seins hinabgezogen; die Beziehung auf das Unendliche, auf das Absolute besteht in der Identität der Vernunft mit der Totalität des Realen. Die absolut schöpferische Thätigkeit Gottes, welche das Christenthum als ein Schaffen aus Nichts begreift, ist absolut ausgeschlossen. Es ist von keiner Entgegensetzung Gottes den Menschen gegenüber die Rede und so auch nicht von einer Entgegensetzung des göttlichen und menschlichen Willens, um den menschlichen zu realisiren. Sittlich ist nach Schleiermacher das zur Natur Werden der Vernunft. Die Identität der Natur und Vernunft liegt der Voraussetzung nach dabei

zum Grunde und die Vollendung der Sittlichkeit muß ihm daher sein, wenn beide gegenseitig organisch durchdrungen sind.

Abgesehen selbst davon, daß Schleiermacher nirgends eine Entwickelung dieser beiden Grundbegriffe: Natur und Vernunft gegeben hat, worauf doch die Basis der von ihm aufgestellten Ethik ruht, und daß es daher dahin gestellt bleiben muß, wie Schleiermacher diese beiden Begriffe an sich und in ihrer Relation zu dem Begriffe Gottes faßte, in wie weit er daher denselben als Substanz und in wie weit er ihn als Geist und Subjekt bestimmte: so ist doch dadurch die Differenz der Schleiermacherschen philosophischen Ethik mit der christlichen eine so absolute, daß der Gegensatz von Gut und Böse aus der Ethik hinausgewiesen wird. Alles Sittliche ist bei Schleiermacher immer nur im Werden begriffen, so wie alles ethische Wissen ihm Ausdruck des immer schon angefangenen, aber nie vollendeten Naturwerdens der Vernunft ist. Der Zwiespalt im innern Leben des Menschen und die durch das Losreißen des menschlichen Willens von dem göttlichen verursachte Unseligkeit kann weder eine Anerkennung ihres Vorhandenseins, noch einen Versuch der Vermittelung und der Versöhnung finden. Es kommt allein darauf an, worin zugleich das Höchste der ethischen Aufgaben von Schleiermacher gesetzt ist, daß das Sein oder die Natur von der Vernunft durchdrungen sei, und daß wiederum die Vernunft als seiend, als zur Natur geworden, sich darstelle, so daß, da zwischen Natur und Vernunft qualitativ kein Unterschied ist, beide sich gegenseitig zu besitzen bestimmt sind. Abhängig erscheint hier Schleiermacher sowohl von Fichte als von Schelling, welcher Letztere die ganz absolut vollkommene In-Eins Bildung des Realen und Idealen ausgesprochen hatte. Auch der Begriff der Heiligung, welcher der christlichen Ethik wesentlich und eigenthümlich ist, kann auf diese Weise nicht anerkannt werden, geschweige denn eine richtige Stellung erhalten. Statt dessen handelt es sich bei Schleiermacher darum, wie die ethische Erkenntniß, ein Produkt der Vernunftthätigkeit, sich realisire und in das Sein übergehe, nicht als ein

Individuelles, sondern als ein Gemeinsames, entsprechend der Vernunftthätigkeit an und für sich.

Die Wissenschaft der reinen Idee, welche das reine substantielle Denken ausmacht, trägt das Wesen der Dinge nach Hegel in sich. Die Idee an und für sich und in ihrem Andersein ist die Welt des Geistes und der Natur; die Lehre von der Immanenz Gottes in der Welt wird zu ihrer höchsten Potenz erhoben, indem Gott nicht bloß als Substanz gesetzt, sondern in der lebendigen Durchdringung der Idee und ihrer konkreten Erscheinung als das Absolute, als absoluter Geist begriffen wird. Insofern muß allerdings zugegeben werden, daß über die Immanenz Gottes in der Welt hinausgegangen wird, als dieser zugleich als Subjekt gesetzt wird. Aber da in der Logik der Begriff desselben sich entwickelt und abwickelt, werden die endlichen Kategorieen zu absoluten erhoben und der Inhalt Gottes reducirt sich auf die Bestimmtheit der Welt im Bewußtsein, so daß dennoch bei der nur anders modificirten Immanenz Gottes in der Welt stehen geblieben wird. Das System erkennt keine Disjunktion Gottes und der Welt, weßhalb ihm auch der Anfangspunkt aller wahrhaft christlichen Philosophie fehlt, der Begriff eines rein schaffenden Gottes, welcher keineswegs durch die Einheit des Seins und Denkens Gottes und der Welt ersetzt werden kann. Gott als Ursache der Welt ist demselben fremd, so sehr es sonst christliche Dogmen durch dialektische Entwickelung ihres spekulativen Gehaltes aufzunehmen versucht hat. Gott findet erst das Bewußtsein seiner selbst in dem dialektischen Denkprocesse der Individuen, nicht als solcher, aber in sofern sie die Gattung constituiren. Das Selbstbewußtsein Gottes kommt mithin nur durch das Weltbewußtsein zu Stande. Statt daß der lebendige Gott der Creatur gegenwärtig und unmittelbar nahe ist, trägt sie ihr Theil dazu bei, daß er sich in dem Endlichen weiß. Wo aber das creatürliche Ich mit dem Selbstbewußtsein Gottes zusammenfällt, da fällt jede mehr als äußerliche Berührung und Einwirkung der Offenbarung auf das System hinweg.

Zugleich ist die Möglichkeit einer Begründung der Ethik aufgehoben, da das Göttliche und Menschliche identificirt wird, und der göttliche Wille nicht als der bestimmende, nicht als ein von dem menschlichen Willen zu realisirender angesehen werden kann, da der absolute Geist sich seiner selbst entäußert, erst in und durch die Individuen Persönlichkeit erlangt, aber zugleich erst in der Totalität aller zum Wissen von sich, zum Selbstbewußtsein kommt. Die Sittlichkeit ist Hegeln in dieser Beziehung die Vollendung des objektiven Geistes; sie ist die Freiheit als der allgemein vernünftige Wille, wie er in dem reinen Gedanken der einzelnen Subjektivität sein Wissen von sich hat. Das Anzustrebende ist also nichts Anderes als das logisch Allgemeine, das in der Idee an und für sich vermittelt wird und zum Bewußtsein kommt. Die sittliche Aufgabe besteht in dieser Uebereinstimmung und in dieser Unterwerfung unter das Allgemeine. Daraus erklärt sich das Bestreben Hegels, zu zeigen, daß der subjektive Wille in seiner Abstraktion für sich ein Nichtiges sei und wesentlich nur in der Identität mit dem allgemeinen Willen volle Wahrheit und Realität habe.

Damit aber werden wir zu der Frage hingeführt, wie sich bei solcher Auffassung der sittlichen Aufgabe jenes System zu der innern Zerrissenheit des Menschen, zu dem tiefen Zwiespalte, welcher sich durch die Menschheit zieht, zu der Sünde als der Trennung von Gott verhalte, und ob nicht vielmehr darin schon eine Negation der Sünde liege, und der Begriff derselben in dem Systeme gar nicht zulässig sei. Es ist bekannt, wie energisch Hegel sich gegen diejenigen erklärte, welche der Identitäts-Philosophie vorwarfen, daß nach ihr auch Gut und Böse gleich sei. Das Böse hebt er auf das Bestimmteste als Entzweiung hervor. Aber diese Entzweiung ist nicht Trennung von dem heiligen Willen eines freien lebendigen Gottes, dessen Wille den Willen seiner Creatur bedingt, sondern das Böse ist Hegeln die reine Reflexion der Subjektivität in sich gegen das Objektive und Allgemeine. Dadurch wird der scharfe Gegensatz des Guten und Bösen geschwächt, und, herabgezogen in die

Entgegensetzung des Subjektiven und Objektiven, nothwendig alterirt. Wahres liegt zwar bei dieser Fassung darin, daß die Sünde in dem Fürsichsein des endlichen Wesens besteht, welches sich dadurch von Gott und dessen Willen lossagt, ganz etwas Anderes ist es aber, wenn das Fürsichsein des Individuums dem allgemeinen Willen entgegengesetzt wird, wie er in dem reinen Gedanken sein Wissen von sich hat. Hier zerfallen völlig die Begriffe der Sünde und des Schuldbewußtseins, womit auch der Begriff der Heiligung entfernt ist. Wollte man dennoch innerhalb des Systems diesen festhalten, so wäre die Heiligung etwa die Arbeit des absoluten Geistes in der Masse der Individuen, zu dem sich in ihnen Wissen zu gelangen.

Haben wir somit gesehen, daß im Gebiet der Philosophie die Construktion des Sittlichen und die Begründung der Ethik stets abhängig ist von dem, was das System als höchstes Wissen setzt; so hat sich uns zugleich ergeben, daß bis jetzt eine andere Begründung der Ethik nicht zu Stande kommen konnte als eine solche, welche sich negirend gegen die Grundbasis der christlichen Ethik verhält und dadurch den Charakter einer Ethik überhaupt gefährdet oder aufhebt. Es ist damit nicht eine Grunddifferenz zwischen der sogenannten natürlichen Moral und der christlichen gemeint, über welche früher wohl hin und her gestritten worden ist, da doch von einer natürlichen Moral überhaupt bloß im populären Sprachgebrauch die Rede sein kann. Die wissenschaftliche Betrachtungsweise hat es mit derjenigen Moral zu thun, welche, obwohl ihre Grundelemente aus der sittlichen Natur des Menschen gewonnen sind, doch durch philosophische Vermittelung eine strengwissenschaftliche geworden ist. Dieser steht der Name einer philosophischen Ethik zu, nicht aber einer sogenannten natürlichen Moral. Diese letztere hat für ihr willkührlich zusammengelesenes und synthetisch aus einzelnen sittlichen Zügen gebildetes Ideal insgemein eine Wahrheit und eine Realität in Anspruch genommen, welche es durchaus nicht besitzt. Darauf also können wir uns hier nicht einlassen, wie weit eine solche natürliche Moral in dem Sinne, in wel-

chem sie lange Zeit eine weit verbreitete Annahme gefunden hat und theilweise noch jetzt findet, und bei welcher man sich insgemein sehr behaglich freute, nicht nöthig zu haben, einen absoluten Unterschied zwischen dieser natürlichen Moral und der christlichen zu statuiren, Elemente des Wahren in sich enthalte, oder nicht. Das Richtige liegt allein darin, daß sowohl die philosophische als auch die christliche Ethik sich auf die sittliche Natur des Menschen beziehen, und daß die sogenannte natürliche Moral, welche lange genug mit der philosophischen identificirt wird, ihre besten Kräfte aus dem christlichen Elemente unbewußt entnahm, dessen Einfluß sie sich nicht entziehen konnte.

Soweit wir die Entwickelung der philosophischen Ethik verfolgt haben, erkannten wir den Gegensatz, in welchem sie sich zur christlichen befand. Das bloß formale Princip der Kantischen Ethik, das absolute Bestimmen des Nicht-Ichs durch das Ich, das Postulat einer gegenseitigen Durchdringung der Vernunft und der Natur in Schleiermacherscher Weise, das logisch Allgemeine des substantiellen Geistes in seiner nothwendigen Abwickelung werden nimmer sich in Vereinigung bringen lassen mit dem Princip der christlichen Ethik, die einen persönlichen Gott kennt und einen göttlichen Willen, welcher nicht zurückzuführen ist auf einen Subjektivismus, welcher Art er auch sei, oder auf die Objektivität einer unpersönlichen Vernunft, sondern welcher, den menschlichen Willen bedingend, als Norm und Regulativ in denselben aufgenommen werden soll.

Die christliche Ethik setzt von vorne herein den innigsten Zusammenhang zwischen dem religiösen Glauben und der Sittlichkeit, da das Princip der Offenbarung dasjenige der christlichen Ethik ist. Die innigste Durchdringung des ethischen und des religiösen Elementes wird dadurch bedingt. Der persönliche lebendige Gott hat sich als solcher offenbaret, und im Glauben wird die Erkenntniß desselben vermittelt. Es ist dieß kein subjektives Innewerden Gottes, noch irgend ein Aneignen desselben in der Vernunft oder im Gewissen, sondern es ist das Auf-

nehmen eines Gegebenen, einer positiven Wahrheit, welche vermittelst der offenbarenden Thätigkeit Gottes von Außen an den Menschen herantritt und in eben dem Maaße eine Anerkennung fordert, als dieß für die Offenbarung Gottes im Innern des Menschen, und in der Schöpfung des sich offenbarenden und sich verbergenden Gottes irgend in Anspruch genommen werden kann. Mit dieser Aneignung des Positiven ist kein Widerspruch gesetzt an und für sich mit der Offenbarung in Vernunft, Gewissen und Schöpfung im Allgemeinen, sondern da der Inhalt der Offenbarung als ein absolut Jenseitiges nicht Produkt einer schaffenden Thätigkeit des Menschen ist, so ist derselbe dazu bestimmt das subjektive Innewerden Gottes wahrhaft zu begründen, weiter zu führen und zu vollenden. Die Vernunft hat die Wahrheit der Offenbarung zu begreifen und wird darin sich ihrer selbst am tiefsten bewußt. Diese Art des Erkennens ist die bedeutsamste Kritik des Erkenntniß-Vermögens.

Mit der Offenbarung eines persönlichen lebendigen Gottes ist implicite die Offenbarung seines Willens gesetzt. Hier gelangt die christliche Ethik auf das Einfachste zu dem Begriffe des Guten, da der geoffenbarte göttliche Wille, welcher das Sollen für den Menschen enthält, die alleinige Quelle des Guten ist. Der göttliche Wille schließt die Idee des Guten in sich, und in nothwendiger Folgerichtigkeit muß der göttliche Wille Princip des menschlichen werden, und er kann es werden, da derselbe persönliche lebendige Gott, der seinen Willen an die Menschen geoffenbaret, diese auch ins Dasein gerufen hat, welche, da wir die göttliche Thätigkeit in Beziehung auf die Schöpfung und Erlösung nicht getrennt denken dürfen, an und für sich fähig sein müssen, diese Offenbarung des göttlichen Willens in sich aufzunehmen und die erkannte Wahrheit zu verwirklichen. Diese Offenbarung seines Willens ist eben sowohl eine freie That Gottes, als die Schöpfung und die mit derselben nothwendig zusammen geordnete Erlösung. Freiheit und Nothwendigkeit durchdringen sich in dem persönlichen Gott, sein Wesen ist die höhere Einheit beider. Die jedesmalige Be-

ſtimmtheit des göttlichen Willens liegt in ſeinem Weſen, er iſt abſolut frei, das Nothwendige in ihm gehört ſeiner Heiligkeit und Liebe an. Redet man von einer Beſchränkung ſeiner Freiheit, ſo wird dieſe durch ſein Weſen bedingt und hört ſomit auf Beſchränkung zu ſein.

Derſelbe freie perſönliche Gott hat durch den Akt eines abſoluten Schaffens die Welt ins Daſein gerufen, nicht als ein Lebloſes, Nothwendiges und Unfreies, ſondern als ein Werk ſeiner Hände, in welchem eine Fülle freier Urſachen thätig iſt; er hat den Menſchen nach ſeinem Ebenbilde geſchaffen und die Freiheit auf ihn übertragen. Die chriſtliche Ethik leitet daher den Begriff der Freiheit, deſſen die philoſophiſche Ethik bisher nicht Herr zu werden vermochte, aus der Freiheit des perſönlichen Gottes und aus dem Erſchaffenſein nach ſeinem Bilde ab. Mit dem Begriffe der Freiheit hängt nothwendig der Begriff der Zurechnung zuſammen, welchen die Offenbarung in ihren Geboten und Verboten ſtets vorausſetzt, da der heilige Gott ſeinen Menſchen die Befähigung ſein Gebot zu erfüllen ſchaffend ſelbſt gegeben hat. Da, wo der göttliche Wille nicht Princip des menſchlichen iſt, wo ein Fürſichſein des Menſchen ſich bildet, deſſen ganzes Leben in allen ſeinen Einzelheiten mit dem göttlichen innig verbunden ſein und in der Einheit mit dieſem ſeine Wahrheit und ſeine Kraft haben ſoll, herrſcht die Sünde und es entwickelt ſich das Schuldbewußtſein. In dieſem Sinne faßt die Schrift das Böſe als qualitativ verſchieden von dem Guten, als dem göttlichen Willen auf. Denn da die chriſtlichen Begriffe der Sühnung und Erlöſung auf dem geſchärften Bewußtſein der Sünde und Schuld beruhen und dieſe die eigenthümlich chriſtlichen Vorausſetzungen ſind, welche das Kommen des Erlöſers in die Welt bedingten, ſo iſt die chriſtliche Ethik auch weit entfernt etwa nur einen quantitativen Unterſchied anzunehmen und das Böſe als ein Nochnichtſein des Guten aufzufaſſen. Durch dieſe Modifikation der Auffaſſung würde das Weſen des Böſen bedeutend alterirt und ſeine abſolute Differenz mit dem göttlichen Willen

aufgehoben werden. In der Anerkennung der Sünde, als des Widerspruchs des menschlichen Willens wider den göttlichen, liegt die Nothwendigkeit denselben zu überwinden und aufzulösen, um aufs Neue der Einigung mit dem göttlichen Willen bewußt zu werden. Denn dem creatürlichen Ich, welches mit dem heiligen Willen des persönlichen Gottes in Conflikt getreten ist, wohnt das Verlangen inne, versöhnt zu werden mit Gott, da das Gefühl der absoluten Abhängigkeit bei der Auflösung des sittlichen Bandes ihn durch den religiösen Glauben mit demselben verbindet. Es sehnet sich die menschliche noch nicht wiedergeborne Natur um ihres Abfalls von ihrem Schöpfer willen nach Erlösung und nach Versöhnung.

Die Wahrheit des Christenthums zeigt sich hauptsächlich in seinem Verhältniß zur menschlichen Natur, da es vermag diese tiefsten Bedürfnisse derselben zu erfüllen, das Menschliche mit dem Göttlichen ganz zu durchdringen und Beides in einander zu bilden, um eine vollkommene Harmonie beider zu erreichen. Wird nun innerhalb der christlichen Ethik der Begriff des Guten der Begriff des göttlichen Willens sein, so hat die Wissenschaft der christlichen Ethik noch die andre Aufgabe zu lösen, in welchem Verhältniß dieser göttliche Wille zu dem menschlichen stehe. Die Lösung dieser Frage, auf jedem andern Gebiete so schwierig, ergiebt sich in diesem aus der innigen Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo. Der Vater und der Sohn in der Einheit ihres Wesens sind die Quelle des göttlichen Lebens, das von ihnen ausströmt und zu ihnen führt. Gott war in Christo; damit ist nicht nur der specifische Gehalt der christlichen Erkenntniß, sondern auch des christlichen Lebens gegeben. In dem Sohne geht uns der Vater auf, und der göttliche Wille wird uns in seiner konkreten Verwirklichung in der Person Christi geoffenbaret, so daß das Leben des Erlösers das sittliche Ideal und die Norm für das unsrige wird, da in ihm die Erkenntniß und Erfüllung dessen, was die Menschheit erreichen soll, gegeben ist. Der Wille seines Vaters war Princip des seinigen, und so bildet die mensch-

liche Natur des Erlösers das Moment, aus welchem die Möglichkeit und die Wirklichkeit einer gleichen Aneignung des göttlichen Willens abzuleiten und nachzuweisen ist. Nur etwa ein Gradunterschied des ethischen Lebens könnte hier in Beziehung auf die Person Christi zugegeben werden; ein realer Unterschied im Wesen Christi seiner menschlichen Seite nach findet zwischen ihm und der Menschheit nicht Statt.

Nach dem Allen wird die christliche Ethik das sündlose Leben des Erlösers zu ihrem Mittelpunkte zu machen haben, weil dasselbe gerade durch seine Sündlosigkeit den in der Menschheit herrschenden Zwiespalt aufhebt und das stetige ungetrübte Einssein mit Gott zur Anschauung bringt. Soll nun auf gleiche Weise in allen Menschen der selbstische Wille aufhören und Eins werden mit dem Göttlichen, so kann dieß allein erreicht werden durch die Lebensgemeinschaft mit demjenigen, dessen ganzes Leben ununterbrochen in seinem Vater ruhte. Dieses Einssein mit Christo trägt in sich die Erreichung des sittlichen Zieles, welches der Christ anzustreben hat. Je lebendiger die Gemeinschaft mit Christo ist, desto mehr verwirklicht sich dann jenes Einssein mit dem Erlöser, von welchem sein Apostel, der solches innerlich erfahren hatte, bezeugte, daß nun nicht er mehr lebe, nicht er, in welchem das selbstische Wesen von der Quelle alles Lebens sich entfremde und scheide, sondern daß Christus in ihm lebe, in dessen Liebe das Selbstische ersterbe, um zum neuen Leben in Gott aufzuerstehen.

Dieß führt uns nun zu der Anerkennung, daß es sich in der christlichen Ethik nicht mehr um ein formales Sittengesetz handelt, sondern um die lebendige konkrete Wahrheit, welche in der Persönlichkeit Christi ihre Realität hat. Das Gesetz ist als solches aufgehoben, aber an die Stelle desselben ist die Person des Erlösers getreten, welche, da sie das Ideal des sittlichen Lebens als ein historisch Gewordenes, als ein Faktum in sich schließt, absolut egomirend ist, aber nicht in gesetzlicher Weise, sondern durch die Vermittelung der Hingabe des Lebens im Glauben an ihn, wodurch dann in dem Maaße, in

welchem der Mensch den Erlöser aufnimmt, dieser eine Gestalt in ihm gewinnen kann. Daraus entspringt nothwendiger Weise ein neues Verhältniß zu Gott, so daß wir wieder auf die Betrachtung der höheren Einheit zurückgeführt werden, in welcher das sittliche Bewußtsein des Christen mit dem persönlichen Gott steht. Denn dieses kann sich unmöglich dabei negativ verhalten, wenn die Schrift bezeugt, daß in Christo die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnte, daß in ihm der Glanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens sei; es erfährt an sich die Wahrheit dieser Aussprüche, da die Erkenntniß des Sohnes die Erkenntniß des Vaters bringt, so wie überhaupt das Wesen des Vaters nur in dem Wesen des Sohnes sich offenbart und genügend erkannt werden kann.

Es begreift sich auf diese Weise, wie der Erlöser in seiner Bergpredigt jenes sittliche Ideal und die damit verbundene Anforderung aufstellen konnte, vollkommen zu sein, wie der Vater im Himmel. Dieß sittliche Ideal tritt uns in ihm selbst als ein wirkliches, als ein vollendetes entgegen; in dem Wesen seiner Liebe erkennen wir, daß Gottes Wesen die Liebe ist; in seiner Sündlosigkeit ist uns die Heiligkeit Gottes nicht nur als ein Erkennbares und als ein Begreifliches gegeben, sondern auch als ein Thatsächliches, als ein im Leben eines heiligen Menschen Verwirklichtes. So ist in ihm die Menschheit entsündigt, die Macht der Sünde innerhalb des sündlichen Gesammtlebens der Menschheit gebrochen und die Verwirklichung des Reiches Gottes für immer begründet. Wie die Liebe das Wesen Gottes ist, so ist sie auch das Gesetz im Reiche Gottes, an welchem Theil zu nehmen von der Lebensgemeinschaft mit Christo abhängt. Diese Liebe als Gesetz im Reiche Gottes betrachtet, verliert indessen den Charakter des Gesetzlichen, sie wird zur unerläßlichen Lebensbedingung desselben, und ist wesentlich das Leben in der Gemeinschaft mit Christo, so daß in diesem Sinne die Liebe als die Erfüllung des Gesetzes zu betrachten ist.

Haben wir in dem Vorstehenden die Verschiedenheit des

göttlichen und menſchlichen Willens an ſich, ehe dieſelben zu einer höhern Einheit vermittelt ſind, anerkannt und gezeigt, daß in der chriſtlichen Ethik der göttliche Wille in Chriſto als Objekt des menſchlichen Willens zu faſſen iſt; ſo wird es ſich noch fragen, auf welche Weiſe wir uns den Uebergang des göttlichen Willens in den menſchlichen durch die im Glauben an Chriſtum vermittelte Lebensgemeinſchaft zu denken haben; ob wir nämlich den Akt dieſer vermittelten Lebensgemeinſchaft, welcher zugleich eine ſittliche That iſt, auf den Menſchen, und auf ſeine Kraft und ſein Vermögen zurückführen oder ob auch dieſe That ſeines innern Lebens auf die göttliche Urſächlichkeit zu beziehen ſei. In dem Reiche Gottes muß Alles, was ihm angehört, von ſeinem Wirken ausgehen; darin beruhet die Eigenthümlichkeit des chriſtlichen Dogma, daß es bei dem ſtrengſten Feſthalten der kreatürlichen Freiheit dennoch in Gott, in welchem es die Quelle alles wahren Lebens anerkennt, die Vermittlung der Heiligung ſetzt. Hat ſich bisher die Conſtruktion der philoſophiſchen Ethik genöthigt geſehen, Alles auf die Selbſtthätigkeit des Menſchen zu baſiren; ſo erkennt im ſcharfen Gegenſatze dazu die chriſtliche Ethik den heiligen Geiſt als das heiligende Lebensprincip an, welcher, wie er in alle Wahrheit leitet, ſo auch das gläubige Aufnehmen der Erlöſung und Verſöhnung durch Chriſtum bedingt. Wollten wir mit einander den Glauben zerlegen, ſo werden wir ihn ſowohl als Akt der Erkenntniß wie als ſittlichen Willens-Akt zu betrachten haben, da nur aus der Vereinigung beider das Aneignen des Heiles in Chriſto hervorgeht. Den Glauben in dieſer doppelten Geneſis betrachtet, kann kein Menſch durch ſich ſelbſt und durch eigene Kraft erlangen, ſondern er iſt allein Gabe und Kraft des heiligen Geiſtes. Hat die Philoſophie in einer bekannten Periode ihrer Entwicklung die Erhebung zur unbeſchränkten Selbſtthätigkeit als ein ſittliches Ziel vor Augen geſtellt, und dadurch die menſchliche Selbſtüberhebung nothwendig eingeleitet, ſo demüthigt dagegen das Evangelium den Menſchen, da nach demſelben die Selbſtthätigkeit des Menſchen erſt in Gott ihre hö-

here Berechtigung und ihre Wahrheit empfängt, auch das Evangelium alles höhere Leben, alles wahrhaft Sittliche, das der Mensch von Natur nicht hat, von des heiligen Geistes Licht und Kraft ableitet, so daß von diesem sowohl die Erkenntniß erleuchtet als auch die Kraft des Willens geheiligt wird.

Das Wirken des heiligen Geistes ist ein allgemeines, und jedes wahre Glied der Gemeinde des Herrn muß dasselbe nothwendig erfahren. Diese Theilnahme an den Wirkungen des heiligen Geistes hängt von der lebendigen Lebensgemeinschaft mit Gott und Christo ab; in ihr empfängt der Mensch auch die Gabe des heiligen Geistes zur Heiligung, so daß er die helfende und erlösende Kraft desselben in den Hemmungen und in den Hindernissen bei der Vollbringung des Guten erfährt. Der göttliche Wille wird auf diese Weise durch die Mitwirkung seines Geistes Prinzip des menschlichen, wodurch sich die Aufgabe der Ethik verwirklicht. Hatte der Mensch vorher nicht das Vermögen den göttlichen Willen als das Gute zu vollbringen, da die Sünde ihn trennt von dem, dessen Wille der seinige sein soll, so empfängt er es wieder in der Hingabe seines Lebens an den Erlöser, so daß er aus der Sünde zur Heiligung und aus dem geistlichen Tode zum geistlichen Leben gekommen ist. Dieser Glaube in der Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser, welcher zu seiner nothwendigen Aeußerung, zu seiner Verkörperung die Liebe hat, macht das ewige Leben aus, wie die heilige Schrift es in seiner diesseitigen Erscheinung faßt. Es trägt in sich was es zum ewigen macht, und findet daher seine Fortsetzung und seine Vollendung außerhalb seiner zeitlichen Erscheinung in der Zukunft des Reiches Gottes.

Blicken wir auf die obige Entwickelung zurück, so erkennen wir, daß im Gegensatze zu der neusten Entwickelung der Philosophie, welche das Böse als nothwendiges negatives Entwickelungsmoment faßt, oder dasselbe im quantitativem Unterschiede vom Guten begreift, das Christenthum es als Gegensatz zu dem göttlichen Willen hervorhebt. Der Begriff der Wiederherstellung und Heiligung ist der philosophischen Ethik

bisher zum größten Theile fremd geblieben, oder, wo er eine Aufnahme in dieselbe fand, in einer Weise angewandt worden, daß eine Umwandlung der Gesinnung und des Lebens davon ausgeschlossen wurde. Namentlich gilt dieß von jeder Wiederherstellung durch ein spekulatives Erkennen, in welchem kein ethisches Moment enthalten ist. Die christliche Ethik aber hat, wie wir gezeigt haben, die Wiederherstellung des rechten Verhältnisses zu Gott, daß der göttliche Wille auch der menschliche werde, zu ihrem Mittelpunkte. Durch die Theilnahme an der thatsächlich gegebenen Erlösung in Christo vermittelst des Glaubens an ihn, wird die Wiedergeburt aus dem Geiste vermittelt, welche in der Heiligung und ihren Segnungen ihre Vollendung findet.

Es drängt sich uns hier die Frage auf, ob denn überhaupt die Construktion der christlichen Ethik von keinem philosophischen Systeme aus unternommen werden könne, oder vielmehr, was diesem zum Grunde liegt, ob kein philosophisches System sich so zu dem Christenthum verhalte, daß es in wesentlicher Einheit mit demselben den Glauben und die Philosophie zu versöhnen im Stande sei. Wir sind auf das Lebendigste überzeugt, daß eine solche Versöhnung nicht nur möglich, sondern auch nothwendig sei, aber nicht jene falsche, welche entweder die Gegensätze ignorirt oder sie auf täuschende Weise verbirgt, und da von einem Frieden und von einer spekulativen Aneignung spricht, wo doch kein Friede und keine wahre Aneignung ist. Die Spekulation wird dann in das rechte Verhältniß zum objektiven Inhalte des Glaubens treten, wenn der subjektive Glaube dem Verständniß und dem Begreifen vorangeht, und so im Glauben und in dem neuen Leben desselben die Schätze der Erkenntniß gegeben und wahrhaft vermittelt werden. Das wahre Verstehen des Glaubensinhaltes kann nur von einer wiedergebornen Vernunft ausgehen, welche der Auktorität des göttlichen Wortes sich unterwirft, die es anerkennt, daß wir durch Offenbarung erhalten haben, was der Vernunftgebrauch uns nicht lehren kann. Aber dieß darf allerdings nicht eine

Annahme sein, bei welcher vorbehältlich die Unterscheidung zwischen Vorstellung und Begriff in der Religion festgehalten wird, um das Dogma seines specifischen Gehaltes entleeren, und in dasselbe eine absolute Vernunftwahrheit übertragen zu können. Bequem ist es zwar dasjenige, was das begreifende Denken nicht aufzunehmen oder zu überwinden vermag, als bloße Form zu beseitigen.

Damit hängt auch die große Willkür zusammen, mit welcher das Verhältniß der Idee zum Faktum aufgefaßt und auf die evangelische Geschichte angewandt wird, deren Fakta in ihrer Vereinzelung negirt und in die allgemeine Objektivirung der Idee, wie sich ihre weltgeschichtliche Entwickelung nachweisen lasse, aufgenommen und verflüchtigt werden. Wir haben gesehen, wie die Menschwerdung Gottes in Christo der Ethik die konkrete Wahrheit und Darstellung des göttlichen Willens giebt, daß in dem Gottmenschen die Totalität auch der sittlichen Offenbarung enthalten sei. Wird aber diese Menschwerdung Gottes als Menschwerdung von Ewigkeit her begriffen, oder dieselbe in den unendlichen Prozeß der Individuen und der Gattung gesetzt, daß in dem bestimmten Individuum, in Christo nicht die Menschwerdung Gottes vollendet ist; so wird es auch ein Spiel mit Worten sein, dann von einer Menschwerdung Gottes überhaupt zu reden. Dann mag auch, wie man zugeben kann, für jene Philosophie eine Nöthigung zu dieser Auffassung in dem Begriffe liegen, den sie überhaupt von der Offenbarung des Unendlichen im Endlichen entwickelt hat, so kann doch darüber kein Zweifel sein, daß hier nicht eine Vermittelung und Versöhnung, sondern ein scheidender Gegensatz zu der biblischen und kirchlichen Lehre der Menschwerdung Gottes sich kund giebt. Diese nämlich begreift die Menschwerdung Gottes als Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christo, und setzt dieselbe darein, daß das Selbstbewußtsein Christi sich mit Gott im absoluten Sinne Eins wußte. Die Persönlichkeit Christi, welche in diesem Sinne den Mittelpunkt der Ethik bildet, muß nothwendig in dem Systeme

verkannt werden, ebenſo wie das Chriſtenthum nicht als freie That Gottes und zwar im eminenten Sinne angeſehen, ſondern mit allen übrigen Erſcheinungen der Weltgeſchichte parallel geſtellt wird, ſofern auch dieſe als Thaten des göttlichen Geiſtes ohne ſpecifiſchen Unterſchied von jener abſoluten That begriffen werden.

Dagegen hat die Philoſophie bereits in einem früheren Stadium ihrer Entwickelung Grundbegriffe und Grundanſchauungen dargelegt, entwickelt und zu rechtfertigen geſtrebt, mit denen eine wiſſenſchaftliche Conſtruktion der chriſtlichen Wahrheit ſich zum großen Theile einig wiſſen kann. Werfen wir nämlich noch einen Blick auf dasjenige Syſtem, welches wir bei unſrer obigen Erörterung übergangen haben, auf das Leibnitziſche, ſo werden wir finden, daß, weit entfernt, daß ſich daſſelbe wie die übrigen im Gegenſatz zu den Vorausſetzungen des chriſtlichen Bewußtſeins verhalten hätte, es bemüht geweſen iſt, das von der Offenbarung Gegebene aufzunehmen, zu verſtehen und mit der ſpekulativen Erkenntniß in Einklang zu bringen. Dazu kommt, daß in der reichen Fülle dieſes Syſtems, deſſen bedeutender Werth, obwohl theilweiſe verkannt, dennoch größere und allgemeinere Anerkennung finden müßte, bedeutſame Anknüpfungspunkte für die Gegenwart liegen. Das Syſtem Leibnitzens bedarf allerdings vielfältig der näheren Begründung und mannichfacher Ergänzung; aber abgeſehen von dem Wolfiſchen Ergänzungsverſuche trägt es eine ſolche Lebenskraft in ſich und ſo viele noch zu entwickelnde Keime, daß wir die Ueberzeugung haben, es werde die Entwickelung der Philoſophie in der nächſten Zukunft, wozu uns mehrfache Erſcheinungen berechtigen, auf daſſelbe mannichfach zurückgehen, um dieſe Keime ihrer Ausbildung und Reife entgegenzuführen.

Es war Leibnitzens Art in allen Sphären des Wiſſens, welche ſein gewaltiger Geiſt bereichert hat, an Früheres anzuknüpfen. So hat er auch an den ontologiſchen Beweis Anſelms angeknüpft und die Weiterführung deſſelben eingeleitet.

Der Begriff des höchsten Wesens enthält nach ihm schon an und für sich die Wirklichkeit desselben. Aus der Möglichkeit dieses Begriffes leitet er die Existenz desselben ab. Widerspruch in dem Begriffe des vollkommensten Wesens ist nicht zu denken. Dabei lehnt sich Leibnitzens Auffassung des Begriffes Gottes mannichfach an den christlichen Begriff des persönlichen Gottes an und fällt in mehreren Beziehungen mit ihm zusammen. Gott ist schrankenlos, einziger und allgemeiner Grund aller Dinge und absolut vollkommen. Leibnitz legt ihm Allmacht, Erkenntniß, Willen im allgemeinen Sinne bei, so wie er allein wahre Ewigkeit und wahre Unendlichkeit hat. Sahen wir, daß im Gebiet des Christlichen Gott als Princip der Welt gefaßt ist, so gilt dieß auch vom Leibnitzischen Systeme, da Alles was wirklich ist, alle Ideen und Kräfte, alle erschaffnen Monaden auf die ursprüngliche in sich selbst bestehende Einheit, auf Gott und auf die drei Attribute desselben: Allmacht, Erkenntniß und Willen zurückgeführt werden. Die schöpferische Thätigkeit kommt Gott, der Urmonas zu, und jene Attribute desselben finden sich auch in den erschaffnen Monaden, nur beschränkt und in endlicher Form. Die Verwandtschaft des Leibnitzischen Systems mit der christlichen Schöpfungstheorie geht aus dem von ihm entwickelten Verhältniß des Unendlichen und Endlichen klar hervor, da er wohl von einer allgemeinen Materie redete, nicht aber eine ewige, durch sich bestehende annahm.

Je sorgfältiger Leibnitz Alles vermied, was die Gottheit in die Natur herabziehen konnte, desto schwieriger mußte es für ihn werden, die Wechselwirkung der Urmonas auf die übrigen Monaden zu erklären. Eben so wenig wie er sich dazu verstehen konnte einen physischen Einfluß anzunehmen, eben so wenig konnte ihm die Hypothese von sogenannten gelegentlichen Ursachen annehmbar sein, da sie mit dem von ihm entwickelten Begriffe Gottes in Widerspruch stand, auch dieser Occasionalismus völlig ungenügend war. Seine Hypothese einer harmonia praestabilita suchte hier den Ausweg zu zeigen da-

durch, daß sie die unendliche Mannichfaltigkeit der Monaden als von der Gottheit ursprünglich so geschaffen dachte, daß die Entwickelung der Kraftthätigkeit in je einer mit der Entwickelung in allen übrigen in harmonischer Verbindung bleibe. Ohne hier diese Hypothesen von einfachen, kraftthätigen Monaden, von der dynamischen Ableitung des Ausgedehnten und von der prästabilirten Harmonie allseitig vertreten zu wollen, so findet das Bewußtsein in ihnen eine ungleich größere Befriedigung und kann sich daher auch ungleich eher mit ihnen verbinden, als mit der dualistischen Entgegensetzung des Denkenden und Ausgedehnten, oder wenn in pantheistischer Weise beide gleich gesetzt werden, oder wenn in idealistischer Weise das Eine negirt wird. Die Unvollkommenheit der letzten Hypothese besteht ohne Zweifel darin, daß in derselben Alles aus der Schöpfung der Welt absolut abgeleitet wird. Alles erscheinet demnach als Entwickelung aus dem Vorhergehenden, während es doch zugleich als freie That zu betrachten ist. In dieser Richtung Leibnitzens herrscht ein entschiedener Determinismus, in welchem alle Kraftentwickelung auf Gott als absolut bedingenden Grund zurückgeführt wird, aber andrerseits darf auch nicht übersehen werden, daß er auf das Entschiedenste das Endliche vom Unendlichen durchaus sonderte, so daß darin ein wesentlicher Unterschied liegt von allen Systemen, welche den Determinismus in den verschiedenartigsten Formen durchgeführt haben. Die Zurückführung aller Dinge auf die göttliche Causalität hat er mit dem Christenthum gemein, insbesondre da er dieselbe als eine absolut vollkommene betrachtete. Dabei aber ist anzuerkennen, daß er es gewesen, welcher zuerst den Versuch gemacht hat, die dynamische Erklärung auch des Materiellen durchzuführen, wodurch ein bedeutender Fortschritt gegeben war.

Die Seite der Leibnitzischen Philosophie, welche die Lehre von der moralischen Welt entwickelt, hat mit dem christlichen Principe genau verwandte Elemente, so daß beide mit einander vereinigt werden können. Der Gottes-Staat, den Leibnitz

als den allervollkommensten Staat unter dem vollkommensten Herrscher setzt, ruht in der Gemeinschaft der Geister mit Gott, welcher als ihr Schöpfer, Vater und Herrscher betrachtet wird. Diese sittliche Welt ist innerhalb der natürlichen aber zugleich das erhabenste und göttlichste unter allen Werken seiner Weisheit und Allmacht. Es deutet sein System auf dasjenige hin, was im Christenthum wahrhaft verwirklicht, alleinigen Zweck und alleiniges Ziel desselben ist. Das Reich Gottes, welches in Christo, in dem eingebornen Sohne des Vaters erschienen ist, will die Friedschaft denen zurückbringen, welche sie verloren haben. Das Bewußtsein, daß Gott der Vater ist, wird erst in diesem Reiche, in welchem er der rechte Herrscher und Regierer ist, wahrhaft vermittelt. Es leuchtet ein, welche Analogie zwischen dem Gottes-Staate Leibnitzens und der Lehre der Schrift vom Reiche Gottes Statt findet, aber auch, wie viel tiefer in seiner Bedeutung, wie viel göttlicher seinem Wesen nach und wie viel reicher in der Fülle seiner himmlischen Schätze, die es gewährt, dieses letztere ist. Die Gemeinschaft im Reiche Gottes, fassen wir dasselbe nach seinen beiden Seiten als ein diesseitiges und jenseitiges auf, hat den höheren Grund in der Heiligkeit Gottes, welche die herablassende Liebe einschließt, die da suchet, was verloren ist. Der Begriff des Reiches Gottes bezieht sich zugleich auf die Sünde und auf die ihretwegen geordnete Erlösung. Der Gottes-Staat im Leibnitzischen Systeme kennt keine solche Beziehung; die Gemeinschaft aller Geister wird bedingt durch den allerhöchsten Geist, welcher den vernünftigen Seelen als Schöpfer und Herrscher sich darstellt, die Fähigkeit aber an diesem Theil zu nehmen wird überhaupt den mit Vernunft begabten Seelen beigelegt.

Erwägen wir nun die für die Ethik so wichtige Lehre vom Bösen, so werden wir uns überzeugen, daß Leibnitzens Auffassung des Bösen sich zwar von der christlichen Grundanschauung unterscheidet, dennoch aber in wesentlichen Rücksichten ihr nahe steht, da er das Uebel und das Böse weder dualistisch

auf ein böſes Princip zurückführt, noch weniger es für eine bloße Negation hält. Gott iſt ihm allein Urheber des Guten, inſofern der göttliche Wille nur auf das abſolut Vollkommene gerichtet ſein kann, nicht aber Urheber des Böſen. Das Böſe wird als nothwendige Folge der Beſchränkung endlicher Weſen abgeleitet. Die Kräfte in dieſen wirken bedingt, und wo Schranken eintreten, kann das Reale nicht vollſtändig wirken. Die Beſchränkung geht nothwendig aus der Natur der Geſchöpfe hervor, die immer an ſich unvollkommen ſind. Das metaphyſiſche Uebel hat zur Folge das phyſiſche, aus denen ſich das ſittliche Uebel entwickelt. Dieſe Beſchränkung, die das Endliche ſeiner Natur nach in ſich trägt, bedingt in Gott die Zulaſſung des Böſen, welches ihm zur Erreichung des jedesmaligen Welt-Beſten dienen muß, das für den göttlichen Willen das eigentliche Geſetz iſt.

Das Wichtigſte iſt, daß bei dem nothwendigen Zuſammenhang aller Dinge doch nicht für Leibnitz die individuelle Freiheit verloren ging, da das abſolut Vorherbeſtimmte aus dem Weſen des Individuums, aus ſeiner Selbſtheit mit Nothwendigkeit ſich ergiebt, und durch die eigene Selbſtbeſtimmung gewollt und vollzogen wird. So ſtimmt Leibnitz mit der Grundvorausſetzung der chriſtlichen Ethik von der Freiheit des Individuums überein und ſucht auf ſolche Weiſe jene Ueberzeugung mit dem wiſſenſchaftlichen Bewußtſein zu vermitteln, wie er denn dadurch die Löſung des alten Problems, die göttliche Präſcienz mit der menſchlichen Freiheit zu vereinigen, anſtrebte und zu erreichen glaubte.

Darin ſteht indeſſen ſeine Auffaſſung des Böſen mit dem chriſtlichen Princip im Widerſpruch, daß dieſes auf keinerlei Weiſe das Böſe als Beſchränkung des Endlichen, ſei es intellektuelle, ſei es materielle, begreift. Der Akt des Willens, welcher das Böſe hervorruft durch Entgegenſetzung gegen den göttlichen Willen, wird nicht durch die Schranken der Endlichkeit herbeigeführt, ſondern iſt ein davon völlig unabhängiger Akt des ſelbſtiſchen Weſens im Menſchen, ein Fürſichſeinwollen,

durch welches die menschliche Selbstheit zur Selbstheit Gottes erweitert, das menschliche Selbst und dessen Willen an die Stelle des göttlichen gesetzt wird. Mit der tieferen Auffassung der Sünde würde auch höchst wahrscheinlich der Begriff der Erlösung und Versöhnung eine Anerkennung und eine bestimmte Stellung in dem Systeme erhalten haben. Dieß ist wohl um so gewisser, als Leibnitz die Offenbarung in ihrer tiefen Wahrheit und in ihrer eigenthümlichen Stellung zur Philosophie in einer Art aufzufassen strebte, welche geeignet war, beiden ihr eigenthümliches Gebiet zu sichern, dabei aber die Uebereinstimmung der christlichen Offenbarung mit den Wahrheiten der Vernunft zu begründen und nachzuweisen. Bekannt ist seine Unterscheidung der ewigen Vernunftwahrheiten und der positiven Wahrheiten. Wenn in Hinsicht der ersteren kein Gegensatz zwischen Vernunft und Offenbarung Statt finden kann, da das Gegentheil dieser Wahrheiten schlechthin unmöglich ist; so verhält es sich mit den positiven Wahrheiten anders, welche auf Gesetzen ruhen, die nach dem göttlichen Willen der Natur inne wohnen, die er daher aber auch durch ein Wunder, welches dem gewöhnlichen Laufe der Natur zwar entgegen ist, nicht aber dem Wesen der Dinge widerspricht, auflösen kann. Ebenso spricht Leibnitz es aus, daß wir durch die Erfahrung keine irgend ausreichende Erkenntniß erreichen können, und daß es durchaus einer höhern Ergänzung bedarf. Damit ist denn auch der Offenbarung ihre Bedeutsamkeit gesichert und die großen Thatsachen derselben werden um so williger als Glaubensinhalt aufgenommen, als keinesweges ein engherziger, später herrschend gewordener Begriff vom Naturgesetze dieses verhinderte, vielmehr Leibnitz die richtige Einsicht in das Ungenügende unsrer Erkenntniß der Naturgesetze hatte, und daher auch bereit war sich den Begriff derselben stets elastisch zu erhalten.

So erkennen wir im Leibnitzischen Systeme unleugbar die bedeutungsvollsten Keime zur Entwickelung der Philosophie in wahrhaft christlichem Sinne und Interesse, was wir hauptsäch-

lich an den Punkten deſſelben gezeigt haben, welche für die Ethik die eigentlichen Lebensfragen ſind. Die ſpätere Entwicklung der Philoſophie ſchlug einen Gang ein, der immer mehr von Leibnitz und von dem durch ihn eingeſchlagenen Weg abführte. Sein tiefſinniger Verſuch, das Leben der Welt zu erklären und als Princip deſſelben den lebendigen, perſönlichen Gott zu ſetzen, ward verhältnißmäßig wenig beachtet. Die Philoſophie glaubte von Stufe zu Stufe dem abſoluten Wiſſen entgegen zu eilen, um endlich den Culminations-Punkt erreicht zu haben, wo ſie im logiſchen Begriffe daſſelbe inne zu haben wähnt. Der Begriff des Schöpfers und der Creatur verlor ſich und ging unter im abſoluten Geiſte. Aber ohne Zweifel wird die Philoſophie wieder einlenken und wird dann ſicher in vielen Punkten auf Leibnitz zurückgehen, an ihn anknüpfen und die reichen dargebotenen Keime einer allſeitigen Entwickelung entgegenführen. Für die chriſtliche Ethik aber wird daraus der große Gewinn hervorgehen, daß ſie von jener Richtung aus wahrhaft begriffen und ihre wiſſenſchaftliche Conſtruktion ſpekulativ weiter geführt werden wird. Je mehr in neueſter Zeit die Philoſophie überhaupt die Tendenz genommen hat, die chriſtliche Wahrheit ſpekulativ zu durchdringen und ſich anzueignen, deſto mehr wird ſie auch, wenn ſie die rechte Vermittelung ſucht, einen dem Leibnitziſchen verwandten Weg einzuſchlagen haben. Der Begriff des lebendigen, perſönlichen Gottes und der Perſönlichkeit des Menſchen, wie dieſe im engſten Verhältniß ſteht zu dem freien perſönlichen Gott, werden die Lebenspunkte ſein müſſen, von welchen dieſe Vermittlung auszugehen hat, und kaum bedarf es hier noch der Andeutung, daß wir zu den rechten Verſöhnungs- und Vermittlungsverſuchen auch die neuſten Beſtrebungen rechnen, die Perſönlichkeit des Menſchen feſtzuſtellen, und dieſe als ein erfreuliches Vorzeichen einer wahren Verſöhnung der chriſtlichen Wahrheit mit der Philoſophie freudig begrüßt haben.

Andeutungen über das chemische Moment im christlichen Begriff der Heiligung

von

Dr. C. Ackermann.

Der nachfolgende Versuch, das chemische Moment im christlichen Begriff der Heiligung aufzuzeigen, ist weit entfernt, sich für einen gelungenen auszugeben, oder sich eine tief wissenschaftliche Bedeutung beizulegen; es ist ihm genug, wenn er von sachverständigen Beurtheilern als ein nicht ganz überflüssiger und verfehlter angesehen wird. Freilich wird er sich bei vielen Forschern und Denkern einer günstigen Aufnahme und vorurtheilsfreien Betrachtung eben nicht zu erfreuen haben; denn ist es Göthe'n häufig genug sehr übel gedeutet worden, daß er chemische Wirkungen und Gesetze auf sittliche Verhältnisse und Ideen bezog, so wird es mir wohl noch mehr verargt werden, daß ich etwas Aehnliches auf dem höchsten und heiligsten Gebiet, auf dem der Religion und Theologie, in der vorliegenden Erörterung zu unternehmen gewagt habe. Doch ist nur ein solches Unternehmen an sich kein unnöthiges und absolut verwerfliches, so darf es sich von der Furcht, schief angesehn, ja verdammt zu werden, nicht abschrecken lassen, hervorzutreten. Ich weiß recht gut, welche Gefahr mit allen dergleichen Bemühungen, die Thatsachen der Natur mit denen des Geistes und des Bewußtseins zu parallelisiren, stets verbunden ist. Sollten denn aber wohl deßhalb, weil so manche dieser Parallelisirungen übel abgelaufen sind, Versuche dieser Art durchaus und schlechthin nicht angestellt werden? Das hieße doch die gelehrten Disciplinen und Forschungen durch chinesische Mauern

von einander abgränzen wollen, und würde eine Furcht und Befangenheit des Geistes verrathen, welche der Wissenschaft unwürdig ist, und dieselbe wahrhaftig auch nicht fördert. Wie, nach Pascals Ausspruch, diejenigen Unrecht thun, die den Menschen immer nur in seiner Größe, oder immer nur in seiner Entwürdigung auffassen und darstellen; so, müssen wir in in dieser Beziehung sagen, handeln und urtheilen diejenigen eben so verkehrt, die das Reich der Gnade ganz und gar in der Natur aufgehen lassen, als diejenigen, welche gar keine Analogien und Beziehungen zwischen beiden wahrnehmen und anerkennen wollen.

Das Verhältniß beider Reiche zu einander läßt sich in gewissem Betracht mit dem Verhältniß zwischen dem A. und dem N. T. vergleichen. „Es ist keine Stelle, sagt Luther, im N. T. die nicht hinter sich sähe in's A.", und so können auch die sinnlichen Erscheinungen im Leben der Natur als Symbole oder Typen des höheren geistigen Lebens im Reiche Gottes gefaßt und gedeutet werden, und die ganze Natur würde demnach so zu sagen als eine Weissagung auf den Bund der Gnade zu betrachten sein. Noch ist für das vollständige Auffinden und wissenschaftliche Ordnen dieser sinnbildlichen Beziehungen in der Natur auf die Formen des christlichen Geistes und Glaubens nicht sehr viel geschehn. Zwar gab es eine Zeit, in welcher sich gelehrte Theologen auch mit den Naturwissenschaften eifrig zu dem Zweck beschäftigten, um die Dogmatik mit naturhistorischen Kenntnissen und Realien zu stützen, auszuschmücken und zu erläutern, und die Arbeiten einzelner Männer und theologisch gesinnter Naturforscher aus jener Zeit, eines Scheuchzer, Swammerdam, u. a. m. sind auch noch jetzt nicht ohne Werth und Bedeutung; im Ganzen waltete aber damals in der Behandlung aller Wissenschaften eine viel zu mechanische und empirische Auffassungsweise, als daß dergleichen Arbeiten für gelungene Lösungen der eigentlichen eben erwähnten Aufgabe gelten könnten. In neuester Zeit hat der geist- und gemüthvolle Schubert seinen Werken:

Geschichte der Natur, welche die Vorhalle zu seiner Geschichte der Seele bildet, und seinen Ahnungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens einen Schatz von fruchtbaren Winken und Andeutungen über das prophetische Verhältniß der Natur- zur Gotteswissenschaft einverleibt. Auch die Schriften von Steffens, Kretschmar, Werber, Lenhossek, Baader, Pfaff u. a. m. enthalten eine Menge hieher gehöriger, zum Theil freilich phantastischer, oder zum Pantheismus führender Bemerkungen und Ideen. Bei dem außerordentlichen Schwung, mit welchem indeß heut zu Tage die Naturwissenschaften betrieben, und die Resultate der Forschung sofort zum Gemeingut der Gebildeten gemacht werden, kann es kaum fehlen, daß auf dem bezeichneten, noch wenig angebauten Felde bald tüchtige Leistungen hervortreten. Besonders dürften die Botanik und die Chemie zunächst am geeignetsten sein, für die theologische An- und Auffassung sich an augenfälligen Sinnbildern religiöser Dinge und Ideen ergiebig zu erweisen.

Die Chemie ist die Wissenschaft des Chemismus, oder die wissenschaftliche Beschreibung und Darstellung der das ganze Naturleben durchdringenden und in ihr thätigen und wirksamen chemischen Kräfte und Gesetze. Wie der Chemismus im Naturleben vorhanden und nothwendig ist, so läßt sich seine Existenz und Unentbehrlichkeit auch im Leben des Geistes nachweisen. Auch der Geist ist unter Umständen auf chemische Weise thätig; auch in ihm finden außer den organischen noch chemische Processe und Bewegungen statt, Processe der Auflösung und Verbindung. Bei diesen Processen vertritt das negative Verfahren des Verstandes meistentheils die Stelle der auflösenden Säuren, während Vernunft und Phantasie mehr denjenigen Kräften und Wirkungen gleichen, welche die aufgelösten Stoffe aus ihrem gasförmigen in einen dichteren faßlicheren Zustand überführen. Fände jener Zersetzungsproceß in unserm Denken nicht statt, so wären wir nicht im Stande, die in den Geist aufgenommenen Stoffe zu verarbeiten, und das geistige Leben damit zu nähren; alle unsere Ideen würden zu todten inner-

lich unbeweglichen Krystallen erstarren. Wirkten dagegen auf die formlos schwebenden Ideen gar keine concentrirenden und consolidirenden Kräfte ein, so würde es weder ächt wissenschaftliche Begriffe, noch auch eigentliche Manifestationen und Offenbarungen des Geistes geben.

Der Geist bezeugt und offenbart sich vorzüglich im Worte. Deßwegen sind aber nicht alle Worte ohne Weiteres für Zeugnisse und Erzeugnisse des Geistes anzusehn. Nur diejenigen können dafür gelten, die sich zum menschlichen Geist auf ähnliche Weise verhalten, wie das göttliche Urwort zum Wesen Gottes. Dieß ist aber bei denjenigen Worten der Fall, in denen der Geist sich seines wesentlichen Inhalts bewußt wird und diesen ausdrückt.

Zu den Worten dieser Art gehört der christliche Begriff der Heiligung, die außer seiner Existenz in der todten Schul- und Büchersprache auch noch eine lebendig empfundene und gewußte Bedeutung im religiösen Denken hat. So wichtig als es ist, Zahl und Ziffer von einander zu unterscheiden, eben so und noch wichtiger ist es, den sprachlichen Abriß des Begriffs und den wirklichen Sachbegriff im Denken auseinander zu halten. Leider fallen diese beiden im gewöhnlichen Denken nur gar zu oft zusammen, und wie Kinder wähnen, mit Zahlen zu rechnen, während sie Ziffern denken, so wähnen Erwachsene in Begriffen zu denken, während sie Wortvorstellungen aneinanderreihen.

Indem ich im Folgenden darauf ausgehe, das chemische Moment im christlichen Heiligungsbegriff hervorzuheben, behaupte ich damit keineswegs, daß die Chemie allein den Schlüssel zum wahren Verständniß dieses Begriffes liefere, oder daß mit der Fassung des chemischen Moments in ihm sein ganzes Wesen durch und durch erkannt und erfaßt werde; ich will nur das Vorhandensein dieses Moments in dem erwähnten Begriffe, neben andern hier nicht weiter zu erörternden Momenten nachweisen, und — was die Hauptsache ist, — nicht als ein blos zufälliges, vom subjektiven Denken ihm angeheftetes,

ſondern als ein objektives und in ſeiner Natur begründetes. In einer Zeit, wie die unſrige, welche die überſchwängliche Neigung hat, alle religiöſen Ideen für rein ideelle, d. i. lediglich gedachte und daher ſubſtanzloſe Weſen zu halten, dürfte es nicht unzweckmäßig ſein, den wirklich thatſächlichen Kern und Stoff dieſer Ideen dem Bewußtſein dadurch wieder fühlbarer zu machen, daß man, nicht ihre Einerleiheit, wohl aber ihre Einheit mit gewiſſen realen Vorgängen des Naturlebens wahrnehmen läßt, oder den ſcientifiſchen Ausdruck mit einem phyſiſchen Eindruck vermählt, wodurch, wie ſich von ſelbſt verſteht, keine abſolute, ſondern nur eine relative Bewahrheitung der religiöſen Ideen bezweckt und erreicht wird.

Schon der bibliſche Sprachgebrauch deutet den chemiſchen Sinn der Worte heilig und heiligen an; ganz unverkennbar tritt aber in demjenigen Vorgang etwas den chemiſchen Bewegungen ganz Analoges hervor, welchen die chriſtliche Dogmatik mit dem Ausdruck Heiligung bezeichnet.

Die Grundbedeutung von קָדַשׁ ἁγιάζειν iſt abſondern: 2 Moſ. 19, 23. Sir. 45, 4. Matth. 23, 17. 19. 2 Tim. 2, 21. u. a. m. (Vgl. die abweichenden, ſchwerlich zu rechtfertigenden Bemerkungen über den Heiligungsbegriff in den Studien und Krit. 1837, 1. S. 160 ff.) Alles Heiligen hebt in der Schrift mit einem Trennen und Scheiden an. Dinge und Orte werden geheiligt, wenn ſie aus der Maſſe der übrigen herausgenommen, von ihnen getrennt und umhegt, und zu einem beſondern, nicht alltäglichen Gebrauch beſtimmt werden. 1 Moſ. 28, 17. 2 Moſ. 3, 5; 26, 33; 29, 21. 36. 3 Moſ. 16, 2; 19, 19. 5 Moſ. 22, 9. ff. Jeſ. 20, 7. 1 Kön. 9, 3. Neh. 8, 10. u. a. m. cf. Spencer de legg. ritt. Hebr. 1, 7. u. a. m. Auch im gemeinen Leben pflegen wir die Dinge, von denen wir ſagen, daß ſie uns heilig und theuer ſind, ganz beſonders aufzubewahren, und ſie dem öfteren Gebrauch oder der Vermengung mit andern Dingen zu entziehn. — Perſonen heißen geheiligt, wenn ſie nicht allen übrigen gleich geachtet und behandelt werden dürfen, ſondern als auserleſene und zu ganz beſonderen

Zwecken beſtimmt erſcheinen. So die Prieſter und die Könige: 2 Moſ. 29, 1. 4 Moſ. 8, 5. ff. 1. Sam. 24, 11. 2 Sam. 1, 14. u. a. m.

Freilich iſt das Scheiden und Sondern in dieſen Akten des Heiligens zunächſt nur als ein mechaniſches aufzufaſſen; aber der urſprüngliche Sinn des Wortes heiligen iſt auch nicht auf dieſe Bedeutung beſchränkt. An die des mechaniſchen Trennens ſchließt ſich unmittelbar eine andre an, die ſchon weit chemiſcher klingt und iſt, die Bedeutung: reinigen. Das Reinigen iſt auch ein Abſondern; nemlich ein Wegnehmen deſſen, was dem zu heiligenden Gegenſtand von ſeinem zeitherigen Zuſammenhang mit den gemeinen Dingen anhaftet. Daher, weil das jüdiſche Volk ein heiliges Volk ſein ſollte, die zahlloſen Reinigungsgeſetze des Moſaismus, die ſorgfältig beobachteten Vorſchriften über reine und unreine Thiere u. ſ. w. 3 Moſ. 11. 14. 15. 5 Moſ. 14. u. a. m. Daher ferner nicht bloß in der Schrift, ſondern auch in allen Religionen der Erde das Waſſer, vermöge ſeiner reinigenden Kraft, als ein heiligendes Element betrachtet und dargeſtellt wird; daher ſein allgemeiner Gebrauch zu heiligen Waſchungen und Luſtrationen. 2 Moſ. 19, 10. 14. 4 Moſ. 19, 9. ff. Hebr. 9, 13. Jeſ. 1, 16. 1 Petr. 3, 21. u. a. m. Vgl. Wette Archäol. S. 221. ff. Wie innig verſchmolzen in der Bibel die Begriffe heiligen und reinigen ſind, zeigt beſonders 3 Moſ. 11, 43. 44. Vgl. auch Cic. fin. 3, 20. amores sancti i. q. puri. Aber nicht allein das Waſſer, auch das Feuer wurde als läuterndes Element erkannt, weßhalb denn in der Schrift nicht blos von Reinigungen auf naſſem, ſondern auch auf feurigem Wege die Rede iſt. Jeſ. 6, 5. ff. Vgl. Creuzer Symb. u. Myth. 3, S. 325.

Führt die genaue Verwandtſchaft der Vorſtellungen heiligen und reinigen aus der Sphäre des Mechaniſchen in die des Chemiſchen hinüber, ſo zeigt ſich hier mit dem Begriff der durch Weihe ertheilten Reinigung eine dritte Bedeutung der Worte heilig und heiligen genau verbunden, die ſich zum Charakter des Organiſchen erhebt. Der Zuſammenhang der gewöhnlichen

Dinge nämlich, welcher das zu Heiligende befleckt, wirkt auch beschränkend und verkümmernd auf dasselbe ein, drückt und hält die freie volle Entfaltung nieder, und läßt die seinem Einfluß hingegebenen Dinge nicht ganz das sein und werden, was sie zu sein bestimmt und fähig sind. Auf diese Weise schließt der Begriff des Alltäglichen, Nichtheiligen den Begriff des Mangelhaften, Gebrechlichen, Unvollständigen ein, und das religiöse Gefühl stellt an die den Eindruck von Heiligkeit gewähren sollenden Dinge die Forderung der physischen wie der moralischen Fehlerlosigkeit; die Priester wie die Opfer müssen makel- und tadellos erscheinen. 3 Mos. 1, 3. 22, 20. ff. Mal. 1, 8. u. a. m. Diese Forderung wird unmittelbar von dem abgeleitet, der, außer und über aller Möglichkeit der Befleckung und Beschränkung stehend, in und durch sich selbst der allein und ganz Vollkommene ist, und den Menschen zur Aehnlichkeit mit sich, d. h. mit der Kraft und Anlage zur vollendeten Menschwerdung, geschaffen hat. 3 Mos. 11, 45. Ps. 99, 9. Weish. 2, 23. In der Heiligkeit Gottes geht demnach der Begriff des Heiligen in den des Vollkommenen über, und da das Vollkommene auf die Anschauung als das Erhebende und Allgenügsame wirkt, so ist heilig auch so viel als herrlich, hehr, majestätisch. Jes. 6, 3. Off. Joh. 4, 8. Die Anerkennung dieser Herrlichkeit ist Verehrung, weßhalb denn ferner heiligen gleichbedeutend mit verehren wird. 4 Mos. 20, 12. Jes. 8, 13; 29, 23. 2 Macc. 1, 3.

Hierdurch wird es nun klar, was die Bezeichnung ἅγιοι in sich faßt und sagen will, welche, nach Analogie von קְדוֹשִׁים im A. T. Dan. 8, 24., im N. T. den Christen gegeben wird. Apost. 20, 32. Eph. 5, 26. 27. 1 Cor. 6, 1. Col. 1, 12. u. a. m. Sie enthält alle drei angegebenen Entfaltungen und Stufen des Einen Hauptgedanken. Heilige werden die Christen genannt 1) insofern sie von der Weltmasse, vom κόσμος, ausgeschieden und herausgezogen ein zu besonders hohen Zwecken geweihtes Volk Gottes bilden; insofern sie 2) durch das Sakrament der Taufe so wie durch das Blut des Erlösers von allen Befleckun-

gen durch Fleiſch, Welt und Sünde gereinigt erſcheinen, oder ſich betrachten und benehmen ſollen; und inſofern ſie 3) durch ihre Trennung und Reinigung von Welt und Sünde, und durch ihren Glaubensnexus mit dem Erlöſer in den Stand geſetzt worden ſind, die vorher gehemmte Entwickelung zur vollkommenen Gottähnlichkeit an ſich zu erfahren und zu vollziehn. Vgl. Neander apoſtol. K. G. S. 412. u. a. m.

Dieſe alt- und neuteſtamentlichen Anſichten und Vorſtellungen von Sonderung, Reinigung und Vollendung ſind nun der Stoff, aus welchem ſich die Lehre von der Heiligung in der chriſtlichen Dogmatik erzeugt und geſtaltet hat. Der Ausdruck Heiligung ſelbſt iſt zunächſt aus 1 Theſſ. 4, 3. entlehnt; der ganzen Lehre aber, an deren Spitze dieſer Ausdruck ſteht, liegt nicht bloß die genannte Stelle, ſondern vielmehr ein inhaltreiches und umfaſſendes Gebiet von bibliſchen Vorſtellungen zum Grunde.

Den gewöhnlichen dogmatiſchen Erklärungen zu Folge beſteht die Heiligung (sanctificatio, ἁγιασμός) in derjenigen die menſchliche Freiheit unverſehrt laſſenden Einwirkung des heiligen Geiſtes auf den Menſchen, durch welche ſeine Erkenntniß, ſein Gemüth und ſein Wille geläutert und umgeändert, und zum eifrigen Streben nach ſittlicher Vollkommenheit angeregt und gekräftigt wird. Es wird zwiſchen tranſitiver und intranſitiver Heiligung unterſchieden, und jene als göttliche Einwirkung, dieſe als menſchliche Willensrichtung bezeichnet. Als Stufen oder Theile der Heiligung werden nach dem Vorgange der heiligen Schrift die Erleuchtung, Bekehrung, myſtiſche Vereinigung und eigentliche Heiligmachung aufgeführt. Apoſt. 26, 18. 2 Cor. 4, 6. Ezech. 11, 19. Joh. 14, 23. Röm. 15, 16. u. a. m. Vgl. Bretſchneider ſyſtem. Entwick. der dogm. Begriffe S. 675 ff. Haſe Hutter. rediv. 2. A. p. 325. Ammon Kompend. d. Dogm. 3. A. S. 236. u. a. m. Abweichend von den herkömmlichen Definitionen faßt und beſchreibt Schleiermacher die Heiligung, wenn er in ſeiner Dogmatik von ihr ſagt: ſie

sei derjenige Stand des Menschen, in welchem er als Wiedergeborner seine natürlichen Kräfte durch die Lebensgemeinschaft mit Christo diesem zum Gebrauch angeeignet habe, woraus sich ein seiner Vollkommenheit und Seligkeit verwandtes Leben bilde. Schleiermacher Dogm. 2. A. S. 2, S. 221.

Wollen wir das chemische Moment im Vorgange der Heiligung fassen, so müssen wir uns hauptsächlich an die beiden ersten Stufen, Erleuchtung und Bekehrung, halten, da auf den beiden letzten, mystische Vereinigung und Heiligmachung, das organische Moment das vorwaltende ist.

In den eben angeführten und andern ähnlichen dogmatischen Erläuterungen des Begriffs Heiligung tritt das chemische Moment, das er, unserer Behauptung nach, enthalten soll, nicht ausdrücklich hervor. Es bedarf aber auch wohl keines großen Scharfblicks, um gewahr zu werden, daß zwischen dem hergebrachten Dogma und der Bibelidee von der Heiligung ein gewisses Mißverhältniß statt findet, und daß die Bibel weit mehr bedeutsamen Stoff zu dieser Lehre darbietet, als unsere meisten Dogmatiken in sich aufgenommen und verarbeitet haben. Soll uns dieß recht deutlich werden, so dürfen wir nur zunächst die biblischen Andeutungen über Lust und Liebe genauer ins Auge fassen. Wir werden, wenn wir dieses thun, nicht verkennen können, sowohl daß nach christlicher Denkweise diese Kräfte die hauptsächlichen Träger der heiligenden Wirksamkeit des göttlichen Geistes sind, als auch, daß ihre Wirksamkeit sich fast ganz wie eine chemische verhält und kund giebt. Ganz besonders ist der in vielfachen Beziehungen gebrauchte mystische Begriff des Lichtes geeignet, die Betrachtung aus dem Physischen und Sinnlichen ins Geistige und Moralische überzuleiten und umgekehrt, um die freundschaftliche Bezüglichkeit zwischen Naturerscheinungen und Erweisungen der göttlichen Gnade darzuthun.

Kaum wird es nöthig sein, die chemischen Eigenschaften und Wirkungen des Lichts hier einzeln aufzuführen. Sie können, insoweit sie hier in Erwägung kommen, als ziemlich

allgemein bekannt vorausgesetzt werden. Jeder mit den Naturwissenschaften nur einigermaßen Befreundete weiß, daß das Licht bei den meisten chemischen Processen, den künstlichen sowohl als den natürlichen, eine äußerst wichtige Rolle spielt. Die vorwaltende chemische Einwirkung des Lichts ist dekomponirender, ausscheidender Art. Viele Stoffe verbinden sich nur im Finstern mit einander; an das Licht gebracht, zerfallen sie oft augenblicklich wieder. Lichtstrahlen auf Chlorsilber strahlend, bewirken in sehr kurzer Zeit eine Ausscheidung des Chlors und einen Niederschlag des reinen Metalls, und dergleichen Trennungen und Niederschläge bringt das Licht in einer großen Menge von chemischen Verbindungen und Mischungen hervor. Vgl. Suckow de lucis effect. chemicis p. 63. ff. p. 69. ff. u. a. m. In der Regel wirkt das Licht desoxydirend; daher auch die bekannte Ausscheidung oder Aushauchung von Sauerstoffgas aus den Pflanzen nur am Tage vor sich geht. Sprengel Grundzüge der Pflanzenkunde S. 304.

Die chemischen Wirkungen der Wärme sind denen des Lichts großentheils entgegengesetzt. Das Licht bringt Zusammenziehungen und Niederschläge hervor, die Wärme Ausdehnungen und Erhebungen; jenes zieht Desoxydationen und Trennungen, dieses Verschmelzungen und Oxydationen nach sich. Doch veranlaßt die Wärme auch Scheidungen und Auflösungen, so wie das Licht gewisse Verbindungen heterogener Stoffe bedingt und erzeugt. Im Allgemeinen aber ist die Wärme eben so sehr der Grund, als auch die Folge gegenseitiger Durchdringungen und inniger Verbindungen von aciden und basischen Stoffen. Sie leitet durch ihre die Körper durchdringende und die Starrheit derselben aufhebende Kraft fast alle chemischen Processe ein, und der Fortgang und Abschluß dieser Processe ist in den meisten Fällen mit Wärmeentwickelung und Temperaturerhöhung verbunden. Vgl. Döbereiner Grundriß der Chemie S. 63. ff.

Licht und Wärme gehören zwar als Imponderabilien nicht zunächst der Erde, sondern dem Weltraume an; doch besitzen

die irdischen Körper nicht bloß eine nach ihrer verschiedenen Natur verschiedene Empfänglichkeit oder Capacität für sie, sondern sie sind auch unter Umständen fähig, solche innige und dauernde Verbindungen mit denselben einzugehen, bei welchen diese kosmischen Potenzen der sinnlichen Wahrnehmung ganz und gar entzogen oder latent werden. Wie im A. T. von den Engeln des Herrn erzählt wird, daß sie in der Lohe des Opfers gen Himmel fuhren, so bezeugt das ätherische Licht sein Vorhandengewesensein in den Dingen des Staubes, wenn es bei gewissen Form- oder Beschaffenheitsverwandelungen denselben entweicht und zum Himmel aufglüht.

In diesen Fällen und auch sonst noch häufig stellen sich Licht und Wärme als innig mit einander vereinigt dar. So treten sie auch in den feurigen Erscheinungen der Elektricität auf, die von der Krystallbildung in den Klüften der Erde an bis zu den Oscillationen des animalischen Lebens hinauf unter allen Kräften der Natur auf alle organischen und anorganischen Thätigkeiten wohl den bedeutendsten Einfluß ausübt. Es giebt höchstwahrscheinlich keine einzige chemische Trennung und Verbindung, die nicht mit Elektricität zusammenhinge oder durch sie zu Stande käme. Vgl. Döbereiner a. a. O. S. 81. Elektrische Schläge führen den Sauerstoff und den Wasserstoff aus dem gasförmigen in den flüssigen Zustand, und veranlassen sie, Wasser mit einander zu bilden. Die Grundlagen gewisser Alkalien werden durch Elektricität (Galvanismus) aus den Verbindungen herausgerissen, aus welchen sie bisher auf keinem andern Wege ausgeschieden werden konnten, und dadurch genöthigt, in ihrer reinen Metallicität zu erscheinen.

In vollkommen reiner Metallicität finden sich die Metalle in der Natur bekanntlich nicht; bei Weitem die meisten kommen nicht einmal gediegen, sondern verlarvt und vererzt mit Sauerstoff, Schwefel, Kohle u. s. w. verbunden vor. Theils auf feurigem Wege, durch Glühhitze, theils auf nassem Wege, durch Säuren u. s. w., werden die fremdartigen Bestandtheile aus den Erzen entfernt, und diese auf ihren reinen Metallge-

halt reducirt, was dem eigentlichen Streben dieser Stoffe zuwider ist. Der reine Metallcharakter ist zwar ohne Zweifel der reine Erdcharakter, oder derjenige, welcher den Begriff des planetarisch Irdischen am Entschiedensten und Vollkommensten ausdrückt. Aber es ist mehr als bloße Metapher, wenn man von einem durch alle irdischen Stoffe hindurchgehenden und auch die tiefsten Grundlagen ergreifenden höheren Zuge spricht. Alle Stoffe haben nicht nur ein Maß der Empfänglichkeit für die Einwirkungen höherer Kräfte und Stoffe, sondern es regt sich auch in ihnen ein Drang, aus ihrer niedern Sphäre in die zunächst höhere überzugehn, oder dem Höheren, so weit sie können, gleichartig zu werden. Das Starre will flüssig, das Flüssige luftförmig, das Dunkle hell, das Bewegte bewegend, das Gebundene frei werden; und dasjenige Reich, in welchem das Stoffliche seine höchste Kraft- und Freiheitsentwickelung erlangt, ist die Luft. In der Luft herrscht die ungehemmteste Bewegung, unmittelbarste Anziehung und Durchdringung, und freudigste Kraftoffenbarung der ihrer irdisch-schweren Leiblichkeit fast ganz entbundenen Stoffe. In der Luftförmigkeit hat sich, wie auch die Bibel und unsere Sprache andeutet, das Materielle zur Spiritualität erhoben und verklärt: נֶפֶשׁ und רוּחַ d. i. Seele und Geist bedeuten ursprünglich Hauch, Wind, Athem; und daß unser Wort Geist von Gischt (Gas, Schaum) abstammt, unterliegt keinem Zweifel. Deßhalb nun oxydiren und verkohlen die Metalle so gerne, weil sie dadurch die Möglichkeit der Annäherung an die höheren Gestaltungs- und Daseinsformen erlangen; sie reihen sich nach der Aufnahme von Kohle, Sauerstoff, Schwefel u. s. w. mehr der ganzen großen übrigen Masse der irdischen Dinge ein, bieten diesen weit mehr analoge Seiten und Anziehungspunkte dar, sind weit geschickter, mannichfache Verbindungen einzugehen, Beschaffenheitsveränderungen zu erleiden, und zur Gasförmigkeit sich aufzuschwingen. Vgl. v. Schubert Geschichte der Natur 2. A. 2, S. 11. u. a. m. Was sie an Reizempfänglichkeit und Beweglichkeit auf diese Weise gewinnen, verlieren sie freilich an

Individualität und Beständigkeit; in der Atmosphäre, nach deren Genuß und Beschaffenheit sie streben, löst sich alle Individualität in die Form der Allgemeinheit auf. Aber das kann für sie, die keine persönlichen Wesen sind und sein sollen, nicht als Schaden und Unheil gelten.

Ganz anders dagegen bei dem Menschen. Hier ist die natürliche Individualität der Boden, auf welchen und aus welchem sich das persönliche Dasein entfalten soll. Die Sphäre dieses Daseins soll nicht wie das todte identische Gestein gegen das All der Dinge unzugänglich und unempfindlich bleiben, aber auch nicht sich hingebend mit diesem All in Eins zusammenschmelzen, und deßwegen nicht alle Einflüsse unterschiedlos auf sich wirken lassen. Sie soll vielmehr diese Einflüsse in förderliche und verderbliche scheiden, und sich mit alle dem, was nicht sie selbst ist, im Grunde nur zu dem Zweck befassen, um dadurch zu immer reinerer und wahrhafterer Selbstheit zu gelangen. Durch das erstere, Allem buhlerisch sich anschmiegende Verhalten zerfließt die kernige Kraft des Menschen in das All und in die Nichtigktit; alle Sünde ist in ihrem subjektiven Grunde Selbstverkennung und Selbstveräußerung; durch das letztere, die Gegensätze von Sittlichem und Unsittlichem auseinander haltende Benehmen concentrirt sich die Persönlichkeit in dem Einen, was Noth thut, zum Wesen. Jenes ist der Weg der Sünde zum Tode, dieses der Weg der Heiligung zu Gott. Schon hier zeigt sich die Heiligung als ein chemisches Verfahren, nämlich als eine Ausscheidung der die Persönlichkeit mit Auflösung bedrohenden Einwirkungen von den sie kräftigenden und belebenden. Diese Ausscheidung giebt sich zuvörderst als eine im Verstand beginnende und im Willen sich vollendende kund. Wie nach der Darstellung der heiligen Schrift der Schöpfer am Anfang Himmel und Erde schuf, und seinen Lichtstrahl spaltend in das indifferente Chaos warf, so durchleuchtet der denkende Geist im Menschen die chaotische Masse der Vorstellungen und Bewegungen in der Seele, und sondert sie nach rechts und links, nach unten und oben, nach

Form und Inhalt u. ſ. w. von einander; und wie in den wählerischen Geſchmackswerkzeugen ein niederer, ſo iſt in der gutheißenden und verwerfenden Stimme des Gewiſſens ein höherer Chemismus thätig, weßhalb denn auch z. B. im Hebräiſchen טַעַם den ſinnlichen wie den ſittlichen Geſchmack bezeichnet. 4. Moſ. 11, 8. Pſ. 119, 66. Alle zur Perſönlichkeit nicht organiſirten Weſen nehmen alles Anmuthende mit gleichförmiger Luſt und Liebe in ſich auf, und überlaſſen ſich unbedenklich den davon ausgehenden Erregungen; ſie haben kein Gewiſſen und brauchen keins; nur dem Menſchen iſt es als abwehrende oder regenerirende Kraft für ſeine Perſönlichkeit verliehen.

Hier müſſen wir nun, um das chemiſche Moment im Heiligungsbegriffe noch deutlicher zu erkennen, unſer Augenmerk zunächſt auf die bibliſch chriſtlichen Begriffe von Welt, Fleiſch und Sünde, und auf die von Jeſu Leben in die Welt ausſtrahlende Kraft des Lichtes und der Liebe lenken.

„Stellet euch nicht dieſer Welt gleich, ruft Paulus den Bekennern des Evangeliums zu, ſondern verändert euch, durch Erneuerung eures Sinnes“: — Röm. 12, 2. „leget den alten Menſchen ab, der durch Lüſte ſich im Irrthum verderbet, und ziehet den neuen an, der nach Gott geſchaffen iſt in rechtſchaffner Gerechtigkeit und Heiligkeit.“ Eph. 4, 22. 24. Und ganz in demſelben Sinne ſchreibt Johannes: „habt nicht lieb die Welt, und alles was in der Welt iſt; denn alles, was in der Welt iſt, des Fleiſches Luſt, der Augen Luſt, und hoffärtiges Weſen iſt nicht vom Vater, ſondern von der Welt, und die Welt vergeht mit ihrer Luſt, wer aber den Willen Gottes thut, bleibt in Ewigkeit.“ 1. Joh. 2, 15—17. „Fleiſchlich geſinnt ſein“, iſt der Tod, ſagt der Apoſtel Paulus, Röm. 8, 6. und mit ihm übereinſtimmend bezeugt Jakobus von der fleiſchlichen Luſt, daß ſie die Sünde, und durch die Sünde den Tod gebäre. Jak. 1, 15. Dieſe und viele andere ähnliche Stellen der heiligen Schrift ſprechen unverkennbar die Nothwendigkeit der Heiligung, oder der ſittlichen Läuterung und Umgeſtaltung des innern Menſchen aus, und deuten zugleich

die Stärke wie die Gefährlichkeit des in der Fleischlichkeit wurzelnden Triebes an, durch welchen der Mensch, indem er in die Sünde willigt, dem Wesen Gottes entfremdet, und zur Homogeneität mit dem Wesen der Welt gezogen wird. Die Welt, oder der Inbegriff der gottentfremdeten Richtungen und Gestaltungen des Menschenlebens, hat im Sinne Jesu und der Apostel, vom chemischen Standpunkt aus betrachtet, dieselbe Bedeutung, wie die Atmosphäre. Wie die Atmosphäre für die anorganische und organische Natur das Reich der Alles in sich aufnehmenden Allgemeinheit ist, so ist dieß die Welt für die Menschen und ihre Lebensrichtungen. Wie die Atmosphäre den in ihr schwebenden Dingen und Kräften die freiste ungehemmteste Bewegung gestattet, so fühlen sich die Kinder dieser Welt dem Vogel in den Lüften gleich, wenn ihnen resolut in der Welt zu leben vergönnt und verstattet ist. Wie die Atmosphäre eine unerschöpfliche Fülle von Lebensreizen für die chemischen, vegetativen und animalischen Processe in sich trägt, so geht eine solche auch von der Welt auf die ihr zugewendeten Gemüther aus. Wie in der Atmosphäre die heftigsten Erregungen, Spannungen und Ausgleichungen der polaren Kräfte unaufhörlich statt finden, so wird auch die Welt von Gegensätzen, die sich heftig anziehen oder abstoßen, bekämpfen oder begehren, fortwährend bewegt und erschüttert.

Das Einsiedler- und Klosterleben ging aus der an sich richtigen Erkenntniß der unheilvollen, zur Sünde, d. i. zur Untreue gegen Gott verführenden Einwirkungen hervor, womit die Welt das zur Gottangehörigkeit gebildete und berufene Menschengemüth bedroht; es war ein zum Ziel der Heiligung führen sollender, freilich aber nicht ohne Weiteres dahin führender Weg; denn er zog zunächst nur eine mechanische Scheidung von der Welt nach sich, nicht aber, worauf es bei der Heiligung vor allen Dingen ankommt, eine chemische Ausscheidung der Weltseligkeit aus der Seele. In jedem Seelenleben ist von Natur, oder vielmehr seit dem Anfange der Weltgeschichte, ein der Welt verwandtes Element vorhanden, das, in-

ſofern es in ſeiner Einzelheit gefaßt wird, in der heiligen Schrift das Fleiſch heißt, und wiewohl die ſinnlichen Triebe und Neigungen des Menſchen ganz vorzüglich darunter zu verſtehen ſind, ſo bilden ſie doch nicht den einzigen Inhalt dieſes Begriffs, und noch weniger iſt den Ideen der Schrift zu Folge die körperliche Natur des Menſchen als der alleinige Träger und Inhaber des ſogenannten Fleiſches zu betrachten. Sondern das Fleiſch erſtreckt nach der Schriftlehre ſeinen Einfluß und ſeine Herrſchaft bis in die innerſten Tiefen des Seelenlebens, und die blendenden Irrthümer der höchſten und feinſten Verſtandesbildung gehören ſo gut zu ihm, wie die niederſten Regungen der gemeinen Sinnenluſt. Vgl. Neander apoſt. K. G. S. 348. 459.

Dieſes Fleiſch nun iſt in der Geneſis der Sünde das Mittel- und Bindeglied zwiſchen der Welt und dem perſönlichen Weſen des Menſchen. Ohne das Fleiſch würde der Menſch keine Empfindung von den Reizen der Welt haben; die Luſt und Herrlichkeit der Welt würde ihn kalt und ungerührt laſſen. Allerdings iſt die Empfänglichkeit für die Weltreize in verſchiedenen Individuen ſehr verſchieden; ganz aber fehlt ſie keinem; irgend einen Stoff oder Anlaß zur Verſündigung trägt die Welt für einen Jeden in ſich. Das Fleiſch würde die Weltgefühle im Menſchen nicht vermitteln können, wenn nicht ſein Weſen dem Weſen der Welt gleichartig wäre; das Auge muß ſonnenhaft ſein, um die Sonnenſtrahlen in ſich aufnehmen zu können. — Was alſo bei den irdiſchen Dingen die Oxydation, oder die Aufnahme derjenigen Stoffe iſt, wodurch die Dinge in nähere und höhere Verwandtſchaft mit der Luft treten, das iſt beim Menſchen die Entwickelung und das Wachsthum des Fleiſches in ſeinem Innern. Wie die Metalle dem Zerfallen, der Auflöſung, der Vermiſchung mit andern Elementen in der Regel weit leichter im vererzten, als im gediegenen Zuſtande unterworfen ſind; ſo zerfließen und zerfahren die Gemüther und die Kräfte der Menſchen in das Vielerlei um ſo ſtärker, je mächtiger das Fleiſch in ihnen wird. Wie

die Metalle durch die Vererzung ihre Metallicität und Selbstständigkeit einbüßen, so geht in der überwiegend werdenden Fleischlichkeit das sich selbst stets Gleiche des Menschen unter, und der Mensch benimmt sich, durch Welteinflüsse fort und fort bedingt, stets als ein Andrer.

Auf das fleischlich gewordene Seelenleben in der Welt wirkt nun Christus desoxydirend und reducirend ein, — zunächst durch seine kirchenbildende Wirksamkeit. Diese kirchenbildende Wirksamkeit des Herrn stellt sich chemisch im Kleinen durch einen einfachen Proceß höchst anschaulich dar. Reines Bleimetall ist im Wasser unauflöslich. Im oxydirten Zustande aber, wenn es mit Salzsäure verbunden den sogenannten Bleizucker giebt, löst es sich so vollkommen im Wasser auf, daß sein Enthaltensein in der durchaus reinen Flüssigkeit vom Auge nicht wahrgenommen wird. Senkt man nun in diese Auflösung einen Zinkstab hinein, so entsteht eine durch Chemismus und Galvanismus hervorgerufene Bewegung. Der Zink wirkt desoxydirend und entsäurend auf die Bleisolution, und das Blei, hierdurch in den metallischen Zustand zurückgeführt, hängt sich in Blättchen rings um den Zinkstab so an, daß diejenigen Blättchen, die nicht unmittelbar zur Berührung mit dem Stabe kommen können, von den zunächst ihm anhangenden gezogen und gehalten werden.

Was der Zinkstab in dem Gefäß mit Bleisolution, das ohngefähr bewirkt das Kreuz des Erlösers in der Weltgeschichte. Im Kreuzestod des Herrn ist seine innigste edelste Kraft concentrirt, und strömt anziehend, und der Zerflossenheit ins Weltelement entreißend aus. Es bildet sich eine zur freien persönlichen Wesenhaftigkeit erhobene Anhängerschaft um das Kreuz, und indem der zunächst von der entbindenden Kraft durchdrungene Kreis diese Kraft weiter um sich her verbreitet, schließen sich immer mehr Ergriffene von allen Seiten her an, — und so entsteht und wächst die christliche Kirche in der Weltgeschichte oder im äußern großen Gesammtleben der Menschen.

Diese nach Außen und in die Weite sich erstreckende Wirkung wendet sich auch nach Innen und in die Tiefe. Die Heiligung ist in gewissem Betracht das innere subjektive Abbild der äußeren objektiven Kirchenbildung.

Zwei Gemüths- oder Seelenzustände sind es hauptsächlich, in denen das Unveräußerliche des Menschen vor seiner Heiligung durch die Sünde und ihre Wirkungen stoffartig geworden erscheint, — ein starrer und ein flüssiger, dieser bei charakterlosen, allen Einflüssen offenen, jener bei energischen nach Außen stark reagirenden Naturen sich findend. Der erstere Zustand kann als Lüderlichkeit bezeichnet werden, die vom harmlosen Leichtsinn an, bis zur thierischen Völlerei und Unersättlichkeit im Genuß herab eine Menge von Graden und Formen durchläuft; der letztere giebt sich als ein kalter, despotisirender und auf verschiedenen Stufen bis zur Selbstvergötterung steigender Egoismus kund. In den Zöllnern und Pharisäern des N. T. werden uns Repräsentanten beider Entwickelungsreihen vor Augen gestellt.

Wenn diese beiden Hauptrichtungen, in denen sich die Macht des Ungöttlichen in der Welt offenbart, hier als von einander gesondert und als einander in gewisser Hinsicht entgegengesetzt betrachtet werden, so ist dabei nicht zu denken, daß dieser Gegensatz ein absoluter sei, der wechselseitige Beziehungen der einen Richtung auf die andre unmöglich mache und ausschließe. Das Vorkommen solcher Beziehungen läßt sich vielmehr durchaus nicht verkennen; die Formen der Seelenerweichung nehmen starr selbstsüchtige Elemente in sich auf, und die der egoistischen Verhärtung sinnlich rührbare und auflösliche. Beide Richtungen und alle Gestaltungen der Sünde haben das Abstrahiren von Gott mit einander gemein, nur mit dem Unterschied, daß dieses bald ein wissentliches und geflissentliches, bald ein unbewußtes und nicht ausdrücklich gewolltes, bald ein über sich selbst in arger Verblendung befangenes ist. Es giebt nämlich auch ein Gott nicht Wollen und nicht Mögen, welches, weit entfernt, seine Ablösung von ihm und seine

Abneigung gegen ihn zu erkennen, vielmehr in genauer Angehörigkeit und Freundschaft mit ihm zu leben glaubt. Daß aber hinter dieser vorgeblichen Anbetung Gottes eine wirkliche Opposition gegen ihn sich birgt, legt sich in der leidenschaftlichen Heftigkeit zu Tage, mit welchem alles dem selbstgemachten egoistischen Gottesbegriffe nicht Zusagende, wenn es auch noch so unzweideutig als das gediegen Edle sich erweist, verworfen und vernichtet wird. Diese Form der Sünde, in welcher das Böse sich mit dem Schein und Namen des Guten schmückt, ist, wie die gefährlichste und einnehmendste, so auch die zäheste und unüberwindlichste. Die Seele ist leichter von niedrigen Lüsten, als vom Hochmuth und von der Verliebtheit in sich selbst zu heilen.

Indessen giebt es der christlichen Weltansicht zu Folge keinen sichtlich verdorbenen Zustand der menschlichen Seele, in welchem die Seele absolut als unrettbar versunken angesehen werden müßte. Wie gebunden und völlig latent auch die höhere Lebenswärme des nach Gott geschaffenen innern Menschen immer sein mag, vorhanden und wieder erweckbar bleibt sie stets in ihm. Auch da, wo das ganze Bewußtsein und Streben sich durchgehends in eine nur von fleischlichen Interessen durchzogene und bewegte Masse aufgelöst hat, ist die Hervorlockung und Wiederbringung der untergegangenen Himmelselemente nicht unmöglich, — und was in hundert Fällen den absichtlichen jahrelangen Bemühungen des Menschen in dieser Hinsicht nicht gelingt, bewirkt oft in kurzer Zeit der das chaotische Gemüth im rechten Moment elektrisch durchschlagende Funke der göttlichen Gnade.

Nicht immer geht die sittliche Umgestaltung des innern Lebens plötzlich, und noch viel weniger bei Allen auf die gleiche Weise vor sich, wie die Pietisten im vorigen Jahrhundert, und auch wohl noch jetzt, behaupteten und verlangten. Sondern es giebt auch im Gnadenbereich so mannichfache Formen, als im natürlichen Gebiet; und sehr häufig ist die sittliche Genesung der Seele eine vom Bewußtsein ausgehende und in ihm stetig

fortſchreitende. In dieſem Falle hebt ſie mit dem Zuſtand an, den die Dogmatik Erleuchtung nennt, und den ſie keineswegs zunächſt als einen übernatürlichen und von Gott übernatürlich gewirkten verſtanden wiſſen will. Es iſt vielmehr die zunächſt von Chriſtus ausgehende, das Göttliche ungetrübt abſpiegelnde Klarheit und Reinheit ſeines ganzen Weſens, was die ſchlummernde Lichtfähigkeit und Lichtfreude der menſchlichen Seele erweckt, das Bewußtſein der eigentlich ſittlichen Menſchenwürde, und den Wunſch nach ihrem Beſitz hervorruft, 2 Cor. 3, 18. und durch das Aufnehmen und Sammeln der in die Seele eindringenden heiligen Lichtſtrahlen den Zuſtand der Erleuchtung herbeiführt. Da nun, wo die Lichtherrlichkeit des Herrn nicht erfolglos in die Finſterniß des ſinnlichen Seelenlebens ſcheint; zieht ſie einen bald mehr bald minder kräftigen Zerſetzungsproceß und Niederſchlag nach ſich. Alles Gott und der ewigen Wahrheit Verwandte wendet ſich dem eindringenden Lichte zu, und das Ungöttliche, nicht mehr fähig, dem erwachten höheren Sehnen zu genügen, iſt genöthigt, es dem mächtigeren Zuge zu überlaſſen, der es ihm entführt. Bei dieſem Vorgang iſt es nicht nur möglich, ſondern es geſchieht auch gewöhnlich, daß die entſchiedene Abklärung des trüben Niederſchlags erſt nach geraumer Zeit und nach manchen Schwankungen erfolgt.

Erweiſt ſich die ſittliche Lauterkeit und Hoheit des Herrn in ihren Wirkungen auf das menſchliche Gemüth den chemiſchen Wirkungen des Lichtes ähnlich, ſo bietet die Kraft ſeiner Liebe den chemiſchen Thätigkeiten der Wärme analoge Erſcheinungen dar. Das ſündige, vererzte, verſchlackte und verſtockte Herz, ſobald es von dieſer Liebe fühlbar durchdrungen wird, fängt an zu brechen und zu ſchmelzen, Ezech. 36, 26. 27. und ſo abgeſchloſſen und eingeengt es ſich vorher nach Außen und nach Oben verhalten hatte, ſo aufgethan, und überfließend und ſich erweiternd zeigt es ſich nun. Es iſt ihm nicht genug, ſeine Schuld ſich ſelbſt im Stillen zu geſtehn; es findet keine Ruhe, bis es ſie laut bezeugt und vor Gott und den Menſchen aus-

geschüttet hat: Ps. 32, 2. ff. So groß und heftig vorher seine Selbst- oder Weltliebe gewesen war, so groß und mächtig wird nun seine Liebe zu dem Erlöser, und so glühend es vorher seinen unchristlichen Richtungen folgte, so entschieden stößt es jetzt dieselben von sich ab. Denn es ist durch das Gefühl der beseligenden Christusliebe zum deutlichen Gefühl des Welt- und Selbstbetrugs gekommen; es erkennt, daß seine bisherigen Verhältnisse keine wahren, auf die Natur der innern Verwandtschaftlichkeit gegründeten Verbindungen, sondern bloße Synsomazien, Ergreifungen und Aneignungen unächter Aequivalente in Ermangelung der ächten, wahren. Die eigentliche Natur und Bestimmung seiner Fähigkeit mit Begeisterung zu lieben, ist ihm nun in Jesu Liebe erst recht klar geworden, und mit ihr je länger je inniger sich einigend löst es alle trotzige Härte immer mehr in Alles überwindende Milde auf.

So entströmen dem Einen Christusleben zusammenziehende und verdichtende, wie ausdehnende und zerschmelzende Wirkungen, und die Heiligung ist in ihren Anfängen bald als ein analytisch, bald als ein synthetisch chemischer Proceß zu betrachten. Ihr Streben und Ziel ist die Gestaltung des menschlichen Innern zur freien gottgefälligen Persönlichkeit, im Gegensatz zu dem verkehrten und unseligen Gange des Menschen nach bedingten, wechselnden und unpersönlichen Welt- und Fleischeszuständen. Völlig trennen oder losreißen will sie den Menschen von Welt und sinnlichen Erregungen keineswegs; er soll auch nach begonnener Heiligung im Zusammenhange mit der Welt und ihrem Leben bleiben. Aber dieser Zusammenhang soll ein freier sein oder werden, kein ihn willenlos und unselbstisch machender; sein innerstes Lieben und Begehren soll mit der Fleischeslust nicht mehr chemisch in Eins verschmolzen sein, und die Fleischeslust soll alles rein Geistige, das sie widernatürlich an sich gerissen und sich assimilirt hat, entlassen und sich selbst zurückgeben.

Läuterungs- und Entsündigungsprocesse kennen und haben alle Religionen; das Gefühl von der Nothwendigkeit der Buße und der Sündentilgung ist bei allen die eigentliche Lebenswur-

zel ihrer heiligen Gebräuche, ihrer Opfer und Gebete; viele erheben ſich auch in den Bemühungen, das Leben zu entſündigen, bis zum Erfaſſen ächt ſittlicher Geſichtspunkte und Ziele, und die Geſchichte ſtellt uns nicht blos innerhalb, ſondern auch außerhalb der chriſtlichen Kirche ehrwürdige Beiſpiele wahrer Sinnes- und Herzensänderung vor Augen. Dennoch aber gehört die Idee wie das Weſen der Heiligung in gewiſſer Hinſicht der chriſtlichen Kirche ausſchließlich an, indem ſich dieſe Idee in keiner andern Religion weder ſo rein und vollſtändig ausgebildet, noch auch ſo wahrhaft und ſchön verwirklicht findet. Während andern Anſichten zu Folge die ſittliche Veredlung des Menſchen als eine von der Idee der Menſchenwürde oder von dem Endzweck der Glückſeligkeit ausgehende Forderung aufgefaßt wird, lehrt das Chriſtenthum die Heiligung als den Willen Gottes erkennen und lieben. Während andere Religionen oder Denkweiſen entweder gewiſſen äußern Mitteln heiligende Kräfte zuſchreiben, oder die noch mangelhaften Darſtellungen des ſittlich Guten und Schönen für hinlänglich gelten laſſen, macht das Chriſtenthum die Heiligung zu einem rein ſittlichen Geſchäft, und läßt daſſelbe erſt in der Ewigkeit ſeine genügende Vollendung erreichen. Während in andern Sittenlehren die Tugendmuſter bloße Ideale ſind, ſtellt ſich in der chriſtlichen des Menſchen Sohn als das ſündloſe Vor- und Urbild aller ſittlichen Größe in friſcher Lebendigkeit und Natürlichkeit dar. Daß die chriſtliche Heiligung nicht blos von moraliſchen Begriffen und Geboten aus erſtrebt und bewirkt wird, ſondern von einer durch und durch edlen leibhaften menſchlichen Perſönlichkeit, begründet ihren unvergleichlichen Werth und Charakter. Hierauf beruht es auch hauptſächlich, daß ihre Wirkungen nicht blos chemiſche, ſondern zugleich organiſche Bedeutung und Beſchaffenheit haben; die chemiſche Seite, welche die Heiligung dem Beobachter darbietet, iſt nur die vorbereitende und vermittelnde für die organiſche, wie denn auch in der Natur der Chemismus nur der Vorgänger und Bahnmacher des Organiſchen iſt. Die chemiſche Richtung und Thätig-

keit arbeitet nur dem Vererzen und Verschlacken des Innersten entgegen; sie verhütet nur das Herabsinken des Seelischen in die Kategorie des Elementarischen, und führt es aus seinen stoffartigen Vermischungen und Gebundenheiten in seine ursprüngliche Sichselbstgleichheit zurück. Die steigende Entwickelung des reinen Seelenlebens zu immer höherer und zwangloserer Empfindung und Ausübung des Göttlichen, ist nicht Sache des chemischen, sondern des organischen Theils der Heiligung. Damit ist jedoch keineswegs gesagt, daß der chemische Theil dieses innern Vorgangs da aufhöre und verschwinde, wo der organische eintritt und anfängt. Jener geht vielmehr diesem fortwährend und so lange wir leben zur Seite; nur erst im höheren vollkommneren Sein nach dem Tode wird er seinen Einfluß nicht mehr äußern; in dieser Welt aber, die beständig entgöttlichend auf unsere Seele wirkt, darf derselben eine sie entweltlichende Einwirkung niemals fehlen.

Die organische Seite der Heiligung liegt außerhalb der Gränzen unsrer gegenwärtigen Betrachtung. Nur so viel sei in Hinsicht auf dieselbe hier kürzlich angedeutet, daß sie nichts Anderes ist und will, als eine vollkommne Auslebung und Erfüllung der sittlichen Umrisse des Menschenseins, und daß mithin die Heiligung überhaupt als die Fortsetzung und Vollendung der weltschöpferischen Thätigkeit Gottes im Gebiet der Persönlichkeit und Freiheit gedacht und begriffen werden muß. In diesem Sinne nannten schon Basilius und Methodius den heiligen Geist das vollendende Princip, τὸ τελειωτικόν: Baumgarten Crusius Dogmengesch. S. 1054.

Unsere tief bedeutungsvolle Sprache faßt in dem Worte Heiligung beide Seiten des Begriffs, die chemische, wie die organische zusammen. Denn dieses Wort stammt unverkennbar ab von Heil, und hängt unbestritten mit Heiland d. i. Heilbewirker zusammen. Heilen aber heißt nicht blos rein, sondern auch ganz und vollkommen machen; heil oder gesund ist dasjenige, was nach allen Seiten hin vollkommen lebenskräftig sich fühlt und erweist.

Recensionen:

Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, zugleich eine Kritik des Lebens Jesu von Strauß, für theologische und nicht theologische Leser dargestellt von Dr. A. Tholuck. Hamburg, Perthes, 1837. XVI. 464. S. gr. 8.

Von

C. G. Weiße.

Seit geraumer Zeit hat keine literarische Erscheinung in unserm Vaterlande so rasch eine so mächtige Bewegung der Geister hervorgerufen, wie das Werk, gegen welches die vorliegende Schrift gerichtet ist. Es ist voraus zu sehen, daß diese Bewegung noch lange fortdauern wird; ja wir hegen zu der Macht, welche, wie sich eben jetzt auf das Erfreulichste bethätigt, der Geist des Christenthums noch immer über den Geist der deutschen Nation ausübt, das Vertrauen, daß sie dieselbe nicht eher aufhören lassen wird, als bis in ihr diejenige Gestalt wissenschaftlicher Einsicht in den geschichtlichen Ursprung des Christenthums hervorgegangen und für alle solcher Einsicht Fähigen zu einer Wahrheit geworden ist, deren unser Zeitalter bedarf, und bei der es sich einzig beruhigen kann.

Daß das Werk von Strauß selbst solche Einsicht nicht gewährt, darüber hat, glauben wir sagen zu dürfen, bereits die allgemeine Stimme entschieden, und sein wackerer Verfasser selbst ist, wenn wir anders seine Worte in der Vorrede zur zweiten Auflage des Buches richtig deuten, weit entfernt, es zu läugnen. Nur eine Geltung als Moment in dem Aufbau einer neuen biblischen Theologie nimmt er dort für sein Werk

in Anspruch; unstreitig in dem richtigen Bewußtseln, wie seine Leistung rein negativer Art ist, nur geeignet, irrige Vorstellungen oder Voraussetzungen über den geschichtlichen Inhalt der evangelischen Ueberlieferung zu entfernen, nicht aber, das Wahre auch auf positive Weise zu begründen oder zu vermitteln. Es ist aber das Schicksal der Verneinung, wenn sie sich von der Bejahung, der sie als inwohnendes Moment angehört, abgetrennt in der Wissenschaft geltend macht, nothwendig und allenthalben dieses, daß sie die Gränze, die sie in der Wahrheit der Sache hat, überschreitet, und, eben um sich zu verselbstständigen, sich auf eine Spitze hinauftreibt, wo sie in eine andere und unwahre Bejahung umschlägt. Auf eine solche Spitze hat Strauß das Moment der historischen Skepsis in der evangelischen Geschichte heraufgetrieben, und damit in einem Extreme sich befangen gezeigt, gegen welches nicht blos die wahre, sondern auch die das entgegengesetzte Extrem ausmachende Position ihre unstreitige Berechtigung hat. Mit andern Worten: die Strauß'sche Kritik der ev. Gesch., statt daß von ihr unmittelbar zu der wahren Position fortgeschritten werden könnte, ruft durch ihre Beschaffenheit zunächst eine Reaktion des entgegengesetzten Standpunktes hervor, eine solche, von der mit Nichten zu sagen ist, daß sie keinen andern Inhalt, als einen von Strauß zum Voraus schon widerlegten habe. Wahrheit und Unwahrheit vertheilen sich fürerst, vielleicht zu ziemlich gleichen Theilen, unter die einander schroff gegenüberstehenden Parteien, und erst wenn dieser Kampf seine Stadien vollständig durchlaufen hat, wird die Wahrheit, die hier, wie in allen ähnlichen Fällen, nicht sowohl in der Mitte, zwischen, als vielmehr, nach dem auch von Hrn. Dr. Tholuck angeführten treffenden Worte, in der Tiefe, unter den streitenden Parteien liegt, in ihrer wahren Gestalt an den Tag kommen können.

Unter den vielen, zum Theil sehr ehrenwerthen und verdienstlichen Versuchen zur Bekämpfung der Strauß'schen Kritik vom Standpunkte des an dem Buchstaben der Schrift festhal-

tenden Offenbarungsglaubens, muß der hier vorliegende schon durch den Namen seines Verfassers eine vorzügliche Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Von Dr. Tholuck wird Jeder eine nicht blos durch vielseitige Gelehrsamkeit und Belesenheit, sondern auch durch freiern und umfassenderen Geistesblick, durch kräftigere und geistvollere Darstellung von der größeren Masse dessen, was sonst von diesem Standpunkte auszugehen pflegt, ausgezeichnete Arbeit erwarten. Diesen Erwartungen entspricht die vorliegende Schrift vollkommen. Wir zweifeln nicht, daß dieselbe bei ihrem großen Ideenreichthum und bei der wohlthätig aufregenden Energie und Frische ihres Ausdrucks, auf die Gegner nicht minder, wie auf die Glaubensgenossen des Verf. den Eindruck eines interessanten, genialen Geistesproduktes machen, und schon dadurch, abgesehn von dem Gewicht oder der wissenschaftlichen Haltbarkeit der Gründe, mit denen sie ihren Gegner bestreitet, ein bedeutendes Moment in der Wagschale gegen die Strauß'sche Ansicht abgeben wird. Sie tritt mit ihrem Gegner auf demjenigen Gebiete in die Schranken, welches von den meisten Kindern dieser Zeit als ein für den orthodoxen Glauben längst verlorenes betrachtet wird, und erringt auf diesem Gebiete einen unstreitigen Sieg über denselben. Kein Unbefangener nämlich, der die Schriften von Strauß und von Tholuck neben einander liest, wird zuzugeben anstehen, daß, wie es sich auch mit dem streng wissenschaftlichen Gehalte verhalten möge, jedenfalls die Tholuck'sche die geistreichere ist, dieses Wort in demselben Sinne genommen, in welchem es ohne Rücksicht auf das, was in christlich religiösem Zusammenhange πνεῦμα heißt, in profanem Zusammenhange gebraucht wird. Es ist nicht zu läugnen, daß Strauß seine rein negative Kritik nicht ohne Ignoriren, ja ohne geflissentliches Verläugnen desjenigen Princips durchzuführen vermocht hat, welches man nicht blos im heiligen, sondern auch im profanen Sinne (in demjenigen Sinne, in welchem ein anderer neuer Bearbeiter des Lebens Jesu von den Reden des Göttlichen die Bezeichnung gewagt hat, sie seien „zuweilen geist-

reich*) das Princip des Geistes nennen kann. Die Langeweile, welche, wie Tholuck berichtet und wie auch Ref. bezeugen kann, manche Leser beim Studium des Strauß'schen Werkes empfunden haben, beruht auf diesem Entkleiden des großen Gegenstandes, so weit es nur irgend gehen will, von allen geistigen Elementen, auf seinem Herabziehen in die Sphäre der gemeinen historischen Alltäglichkeit, — ein seiner Natur nach einförmiges und unerquickliches Thun, bei welchem der Schriftsteller, auch wenn er für seine Person Geist hat, wie wir solchen Hrn. Strauß keineswegs abzusprechen gemeint sind, denselben doch nicht, oder nicht auf eine Weise, die auch auf den Leser den Eindruck des Geistes macht, bethätigen kann. Diese schwache Seite des Strauß'schen Werkes hat noch keiner seiner bisherigen Bestreiter mit solcher Gewandtheit benutzt, wie Dr. Tholuck, vielleicht weil nur Wenige durch so viel eigene geniale Begabung den Mangel des geistreichen Elementes auf der Gegenseite in ein so helles Licht zu stellen vermögen. Eben diese Begabung, und das Gefühl der Ueberlegenheit, welches dieselbe ihm gewährt, überhebt unsern Verf. des Gebrauchs derjenigen Waffe, deren leider so viele Streiter in diesem Kampfe zum großen Nachtheil ihrer Sache sich bedient haben, nämlich der moralischen Verketzerung seines Gegners, den er vielmehr allenthalben mit Achtung, mit einer unverkennbar aufrichtig gemeinten Anerkennung seiner vorzüglichen Eigenschaften behandelt. Allerdings reißt ihn die Wärme und der Eifer, mit dem er für seinen Gegenstand spricht, hin und wieder zu Anklagen des gegnerischen Verfahrens fort, in die ein Solcher, der den Standpunkt des Verf. nicht, oder nicht ganz theilt, einzustimmen Bedenken tragen wird; so wie es auch in der Natur der Sache liegt, daß dieser Standpunkt der Bedeutung des entgegengesetzten Standpunktes nicht ganz das widerfahren lassen kann, was man von einem, sei es mittleren, oder höheren Standpunkt aus Gerechtigkeit nennen wird. Im Ganzen aber hält das Buch sich so frei von ketzerrichterlichem Tone, als es unter Voraussetzung jenes Standpunkts irgend möglich ist; so

daß wir die Entschuldigung, welche in Bezug auf die polemische Haltung gegen den Gegner die Vorrede enthält, beinahe überflüssig finden, wiewohl wir uns auch dieser in so fern gefreut haben, als sie unstreitig noch zur Verstärkung des günstigen Eindrucks beitragen wird, den die Haltung des Buches auf das unbefangene Publikum auszuüben kaum wird verfehlen können.

So möchten denn die glücklichsten Parthieen des vorliegenden Werkes, wie Ref. zu urtheilen nicht umhin kann, diejenigen sein, welche sich mit der Charakteristik des Strauß'schen Buches im Allgemeinen und mit der Polemik gegen das Princip desselben im Ganzen und Großen beschäftigen. Zwar gehört dieses Buch nicht zu denjenigen Erscheinungen, über deren Charakter es darum schwierig ist, sich ein gediegenes Urtheil zu bilden, weil sie durch ihren Ideengehalt allzuweit dem Zeitalter voreilen. Strauß steht keineswegs über, sondern durchaus mit und in seiner Zeit; in manchen nicht unwesentlichen Punkten ist ihm vielleicht das Zeitalter schon beträchtlich vorangeschritten. Wenn sein, allerdings, wie auch Tholuck anerkennt, bedeutendes, und, wie Ref. hinzusetzen zu dürfen glaubt, verdienstvolles Werk nicht längst schon seinem wesentlichen Gehalte nach von einem Andern gethan worden ist, so liegt es gewiß nicht daran, weil die geistige Substanz, d. h. einerseits der Scharfsinn und die Combinationsgabe, andererseits der moralische Muth und der Ideengehalt, der diesem Scharfsinn seine Aufgaben stellt, gemangelt hätte, sondern einzig daran, daß in Denen, welche diese Gaben besessen und sie auf theologischem Gebiete anzuwenden den persönlichen Beruf hatten, ihrer Anwendung zu diesem Werke ein höheres Positive entgegenstand, von welchem Strauß durch seine „Philosophie" befreit zu sein meint. So ist also die Bildung des Zeitalters dem Verständnisse des Strauß'schen Werkes nach allen seinen Charakterzügen und Motiven unstreitig gewachsen, und die Charakteristik desselben im Allgemeinen mehr als einem Beurtheiler, auch vor Tholuck, der Hauptsache nach vollkommen gelungen. Dennoch bleibt es ein Verdienst, diesen Charakter des

wichtigen Buches noch einmal so scharf und so vielseitig beleuchtet, mit so geistreichem Vielblick auch die entfernteren Bezüge desselben herausgefunden, und mit so gewichtigem Nachdruck die letzten, dem oberflächlichern Blick verborgen bleibenden Motive sowohl, als auch Consequenzen seines Standpunktes aufgedeckt zu haben. Es ist nämlich Hrn. Tholuck als vollkommen wahr und in der Sache begründet einzuräumen, was er S. 40. ff. ausführt, daß Strauß noch keineswegs mit Bewußtsein bis zur letzten Consequenz seiner Ansicht fortgeschritten ist, daß diese vielmehr darin bestehen würde, Christum als Selbstbetrogenen und die Apostel als Betrüger anzusehen. Denn ein solches Minimum von substantieller historischer Wahrheit, wie jener scharfsinnige Kritiker in der ev. Gesch. bestehen läßt, treibt sich, um nur überhaupt noch Bestandfähigkeit zu haben, von selbst, so wenig auch der Kritiker es beabsichtigen mag, zu dieser unwahren Gestalt des Daseins fort: das objektive Dasein der reinen Negation als solcher ist im Geschichtlichen eben nichts Anderes, als der Betrug und die Lüge. Die ev. Ueberlieferung hat — so glauben *wir*, aber freilich nicht der Hr. Verf., dieses Urtheil über die Strauß'sche Kritik motiviren zu müssen, — zu wenig streng historischen Charakter, als daß eine nur niederreißende, nicht aufbauende Kritik dasjenige, was sie nichts destoweniger als geschichtlich stehen zu lassen genöthigt ist, aus sich selbst begreiflich zu machen vermöchte; sie hat zu *viel* von jenem Charakter, als daß solche Kritik für den freien Aufbau von etwas völlig Anderm und Neuem, dergleichen etwa ein mythologisches Gebäude wäre, Raum lassen könnte.

Wie bekannt, so hat nämlich Strauß das Positive der ev. Gesch. entweder ganz, oder doch dem größern und wesentlichern Theile nach als *Mythus* zu bezeichnen und hiermit das Christenthum nach seiner bisherigen Gestalt zu einer mythischen Religion in ganz analogem Sinne, wie die heidnischen solches sind, auszuprägen versucht. Die Ideen über die Verwirklichung des göttlichen Geistes im menschlichen, welche die spekulative Philosophie unserer Zeit (d. h. jene durchaus abstrakte Auffassung

oder Durchführung derselben, welche Strauß für die einzig mögliche zu halten scheint), in der Weise des begreifenden Denkens erkennen und verstehen lehrt, diese Ideen giengen jenem Zeitalter zuerst in der Weise der Vorstellung auf, und um diese Vorstellung zu fixiren, gab es kein anderes Mittel, als das nämliche, welches schon den Völkern des Alterthums zu ähnlichem Zweck gedient hatte, jene unbewußt dichtende, symbolisch-biblische Einkleidung, welche wir Sage oder Mythus nennen. Nur als Held der mythischen Ueberlieferung, nicht als geschichtliche Person ist Jesus von Nazareth der Sohn Gottes und der Heiland der Menschheit; er ist es, weil es in der Natur der Sage liegt, die Prädikate, welche dem Geiste als solchen, dem göttlichen, im Geiste des menschlichen Geschlechts sich verwirklichenden, zukommen, auf eine geschichtliche Persönlichkeit, deren Handlungen und Schicksale zum Auftauchen des Bewußtseins über jene Ideen die zufällige Veranlassung waren, zu übertragen. — So, wie gesagt, Strauß: es war natürlich, daß die Widerlegungen sich hauptsächlich auf diesen Punkt wenden, und die Unmöglichkeit solcher mythischen Auffassung der ev. Gesch. theils aus der Natur ihres Inhalts, theils aus der Beschaffenheit der Zeitverhältnisse darzuthun suchen würden. Auch bei Tholuck finden wir nicht nur einen, den „Begriff des Mythus“ und der „sogenannten Durchführung des mythischen Standpunkts im N. T.“ eigens gewidmeten Abschnitt (S. 51—85); wir finden ferner nicht nur einen andern Abschnitt, welcher den „Erweis der Glaubwürdigkeit der ev. Gesch. aus dem Vergleich mit anscheinend verwandten Sagen“ (nämlich mit dem apokryphischen Sagenkreise, mit den Wundern der katholischen Kirche, und mit dem Wunderkreis um Muhamed, — welche beiden letztern Vergleichungen der Verf. jedoch künftig noch besonders auszuführen verspricht) enthält (S. 396—429); sondern durch das gesammte Buch zieht sich eine fortlaufende Polemik gegen jene Strauß'schen Grundgedanken. Auch diese Polemik dürfen wir, insofern sie es zunächst nur mit den von Strauß theils aufgestellten, theils in Ausübung gebrachten

Principien zu thun hat, eine glückliche und siegreiche nennen. Es handelt sich nämlich hier einfach um die Frage: Konnte die mythische Dichtung zu jener Zeit und von jenen zum großen Theil uns geschichtlich bekannten Personen ausgehend, die Gestalt Jesu von Nazareth zum Christ, zum Messias, zum Heiland und Erlöser des menschlichen Geschlechts ausprägen, auf eine Weise ausprägen, daß alle nachfolgenden Jahrhunderte bis auf das unsrige herab, dieser Dichtung Glauben beimaßen; — konnte sie dies, wenn Jesus nicht wirklich schon das war, wozu ihn die Sage ausprägen wollte? Auf diese Frage wird eine von gründlicher Kenntniß des mythischen Elementes durchdrungene Geschichtbetrachtung eben so gewiß mit Nein! zu antworten sich gedrungen finden, so gewiß dieselbe auf eine andere, nahe genug daran gränzende, aber keineswegs damit zu verwechselnde Frage mit Ja! antworten wird. Diese letztere Frage lautet so: War Jesus der Messias, konnte, ja mußte nicht, dem Charakter jener Zeit und jener Völker zufolge, unter welchen der Glaube an ihn Wurzel fassen sollte, seine geschichtliche Gestalt sich in ein mythisches Gewand hüllen, welches ihrer begeisterten religiösen Vorstellung veranschaulichte, was sie im begreifenden Denken zu fassen nicht vermögend waren? *)

---

*) Spätere Anmerkung des Verfassers. Es ist jedoch, wie mich eine fortgesetzte und in's Einzelne der evangelischen Geschichte eingehende kritische Forschung mehr und mehr überzeugt hat, das eigentlich Mythische aus dem Kreise von Erzählungen, die Jesu Leben und Wirken betreffen, auszuschließen. Nach meiner jetzt gewonnenen Ueberzeugung ist schlechterdings Nichts im eigentlichen, strengen Sinne in der evangelischen Geschichte mythisch zu nennen, als nur die Kindheitssagen bei Markus und Lukas. Die übrige ev. Geschichte enthält zwar

Wir haben hiermit so scharf, als es unsers Wissens bis jetzt nicht geschehen ist, den Gegensatz ausgesprochen, in welchem diejenige Ansicht der ev. Gesch., welche wir für die wahrhaft philosophische halten, sich zu der Ansicht, welche sich zuerst die mythische genannt hat und im engern Sinne sich so zu nennen allerdings berechtigt ist, und zu der ihr gegenüberstehenden zugleich befindet. — Es gehört zu den bemerkenswerthen Eigenschaften der Tholuck'schen Schrift, zu denen, wo sich der geistreiche Takt ihres Verf. vorzüglich bewährt, daß sie, obgleich unverholen, auch in Bezug auf die mythologische Frage, nicht auf jenem mittleren Standpunkte, den wir für den richtigen halten, sondern auf einem extremen stehend, doch in ihrer Bekämpfung des Strauß'schen Werkes vorzugsweise diejenigen Punkte auswählt, deren Widerlegung von dem strengen Festhalten jenes Standpunktes unabhängig erfolgen kann. Wir aber müssen den Verf. nicht sowohl in demjenigen bekämpfen, was er ausdrücklich gegen Strauß sagt, als vielmehr in demjenigen, was er stillschweigend zugleich gegen andere Standpunkte, als den Strauß'schen, sagen zu wollen scheint. — Weder Dr. Tholuck, noch, so viel uns bekannt, einer der übrigen Bestreiter Straußens, die sich auf eine Erörterung über den Begriff des Mythischen einlassen wollten, haben, so wenig wie Strauß selbst, unter den mannigfachen Analogieen, welche geschichtlich bekannte Beispiele wirklicher Mythenbildung darbieten, die sie als unanwendbar auf die ev. Gesch. mit Recht zurückweisen, derjenigen Analogie gedacht, oder, wenn sie ihrer gedachten, sie scharf genug ins Auge gefaßt, wel-

---

genug, was nicht unmittelbar für wirkliche Geschichte gelten kann; indeß paßt der Begriff des Mythus nicht darauf: es ist traditionelle Verdunkelung oder Umbildung der Geschichte, als Geschichte mißverstandene Parabel u. dergl.; aber nicht, was der wahre Mythus jederzeit ist, eine in dichterische Symbole eingekleidete Philosophie der Geschichte Wohl aber sind dieß die Kindheitssagen, wie ich demnächst in einem ausführlichern Werke zu erweisen hoffe.

che unter allen übrigen in der That die einzig anwendbare ist. Wir meinen die Analogie derjenigen Mythen, womit, wie jeder Kenner des Alterthums weiß, die μυθοτόκος Ἑλλὰς jeden bedeutenden historischen Charakter ohne Ausnahme, Dichter, Philosophen, Künstler nicht minder, wie Helden, Staatsmänner, und Gesetzgeber, zu schmücken liebte. Hr. Tholuck führt (S. 63.) die Stelle Niebuhr's an, wo dieser zwischen ganz mythischen und halb mythischen Personen oder Charakteren unterscheidet, und als Beispiel für die erstere Klasse Herakles, Romulus, Siegfried, für die zweite Aristomenes, Brutus, den Cid nennt. Niebuhr hätte zu diesen zwei Klassen noch eine dritte hinzufügen können; nämlich solcher Charaktere, die, durchaus innerhalb eines geschichtlichen Zeitalters stehend und allen ihren geschichtlich bedeutenden Handlungen und Schicksalen nach sattsam bekannt, nichtsdestoweniger nicht etwa erst in entfernten Zeitaltern, sondern schon in der nächsten Generation, wo nicht gar unter ihren unmittelbaren Zeitgenossen, Gegenstand mythischer Verherrlichung wurden. Ref. unterfängt sich, von jeder irgendwie gefeierten Persönlichkeit des griechischen Alterthums, die man ihm nennen will, (— nur von solchen Personen, die mehr im üblen, als im guten Sinne sich einen geschichtlichen Namen erwarben, darf natürlich nicht die Rede sein,) dergleichen Mythen nachzuweisen, Mythen, von denen sich zum mindesten wahrscheinlich machen läßt, daß sie bis in die unmittelbarste, zeitliche und örtliche Nähe dieser Personen heranreichen, und die sich ihrem Sinn und Bedeutung nach auf das Engste an den geschichtlich bekannten Charakter derselben, ihrer Thaten, ihrer Werke oder ihrer Schicksale anschließen. Dies nämlich ist das Eigenthümliche dieser Sagen, das charakteristische Merkmal, wodurch sich dieselben von den abentheuerlichen, apokryphischen Fabeleien (— der Begriff des Apokryphischen leidet auf die griechische Mythologie nicht minder Anwendung, wie auf die neutestamentliche,) der römischen Kaiserzeit unterscheiden: daß sie dem Geiste der Geschichte, dem durchaus individuellen, persönlichen Geiste der Begebenheiten und der han-

deluden oder leidenden Charaktere auf das Innigste sich anschmiegen, und diesen Geist, für den das Alterthum noch keinen spekulativen Ausdruck hatte, oft auf die zarteste und sinnigste Weise bildlich ausdrücken können. Was kann Sinnigeres und Lieblicheres erdacht werden, als das Bild, durch welches die Griechen die große geschichtliche Wahrheit ausdrückten, daß in der Spekulation ihrer ältesten Philosophen der Geist des Abendlandes zuerst sich in seiner Identität mit dem Geiste des Morgenlandes erkannt hat: es haben diese Philosophen (Einige erzählen es vom Pythagoras, Andere vom Parmenides) zuerst die Identität des Morgensternes mit dem Abendsterne entdeckt? *) Wie gut wußte, um ein näher liegendes Beispiel anzuführen, der historische Mythus die Bedeutung der verschiedenen Göttergestalten herauszufinden, wenn er dem Platon zwar den Apollo, dem Alexander dagegen, wo unter einer so großen Menge von Göttern die Wahl war, im Gefühl seiner, dem Oriente zugewandten Bestimmung, den Jupiter Ammon zum Vater gab! (Der gelehrte Eratosthenes suchte, gar nicht allzulange nach Alexander, während Andere es bestritten, das Geheimniß dieser Vaterschaft auf eine Weise geschichtlich zu motiviren, die nur allzusehr an die Bestrebungen unserer gelehrten Supernaturalisten erinnert, für das Factum der übernatürlichen Erzeugung Jesu einen geschichtlichen Boden zu gewinnen Plat. Alex. 3.): Man gehe den Plutarch, den Diogenes Laertius, den Athenäus und eine Menge anderer Schriftsteller, allerdings vorzüglich aus den spätern Zeiten des Alterthums, wo dergleichen sagenhafte Züge als Anekdoten gesammelt wurden, während ihr Ursprung, wie sich auch aus den gelegentlichen Notizen früherer Schriftsteller erweisen läßt, weiter hinaufreicht, — man gehe diese nur flüch-

*) Das astronomische Faktum selbst war, wie kein dieser Dinge Kundiger bezweifeln wird, schon längst den sternkundigen Chaldäern und Aegyptern, und durch diese höchst wahrscheinlich auch den Griechen bekannt, so daß also von einem buchstäblichen Sinne jener Ueberlieferung wohl nicht die Rede sein kann.

tig durch, und man wird eine kaum glaubliche Fülle solcher historisch-mythischer Kleinbilder entdecken, aus denen erst sich die wahre Einsicht in den Charakter einer solchen Mythenbildung, welche historische Personen und Begebenheiten zu ihrem Inhalte hat, gewinnen läßt. Eine Sammlung und Deutung solcher Mythen, — versteht sich eine besonnene, nicht phantastisch-schwärmende, sondern überall den wahren Charakter sowohl der mythischen Ueberlieferung, als auch der Geschichte vor Augen haltende, — wäre kein geringes Verdienst; erst durch sie würde ein deutlicheres Bewußtsein über die Gränzen, innerhalb deren der mythischen Ansicht allerdings auch auf dem Gebiet der ev. Gesch. Raum gegeben werden darf, ermöglicht werden.

Mit dieser Art von Mythen also wären, unseres Erachtens die Mythen der ev. Gesch., sofern von solchen überhaupt die Rede sein kann, in Parallele zu stellen. Christus würde durch die „mythische Ansicht" eines Theiles seiner Geschichte, sofern sie sich in diesen Schranken hielte, nicht aufhören, eine vollkommen bekannte historische Persönlichkeit zu sein, er käme, so viel das Mythische und das Historische seiner Geschichte betrifft, in Eine Reihe mit Platon und mit Alexander dem Großen zu stehen, während er nach Strauß, um noch einmal auf jene Niebuhr'schen Beispiele zurückzublicken, jedenfalls in eine Reihe mit Aristomenes, Brutus und dem Cid, wo nicht gar mit Herakles, Romulus und Siegfried gestellt werden würde. Daß nun aber Mythen dieser Art, solche also, die seine göttliche Würde, seinen Messiasberuf, — gleichwie andere solche Mythen den historisch bekannten Charakter dessen, auf den sie sich beziehen, — nicht erfinden, nicht erdichten, sondern als anderweit, durch Thatsachen ganz anderer Art, als mythische Erfindungen oder Ueberlieferungen sind, bekannt und beglaubigt voraussetzen, — daß solche Mythen nicht etwa nur im Laufe des ersten Jahrhunderts, sondern bereits im Kreise seiner unmittelbaren Jünger entstehen konnten: dieß wird, meinen wir, bei ernstem und gründlichem Nachdenken folgerech-

ter Weise nur von denen auf die Länge geläugnet werden können, die einer wissenschaftlichen Kritik in der ev. Gesch. schlechterdings keinen Raum verstatten, sondern sich, um dieser zu entgehen, kopfüber kopfunter in die alte Inspirationstheorie zurückzustürzen vorziehen. Es sei erlaubt, das Beispiel eines Mythus anzuführen, von welchem, — freilich ohne zu wissen oder zu bedenken, daß es ein Mythus ist, — jetzt, so viel wir wissen, einstimmig auch von den gläubigsten Auslegern, dafern sie nämlich nicht auf die angegebene Weise schlechthin aller und jeder Kritik entsagt haben, zugestanden wird, daß er zu dem Glaubensbekenntniß der apostolischen Kirche gehörte. Es ist der Mythus von der Parusie des Menschensohnes und von dem daran sich knüpfenden Weltende und Weltgericht, welches anerkannter Weise von den Aposteln als nahe bevorstehend, wahrscheinlich noch im eigenen Laufe ihres Lebens bevorstehend, erwartet wurde. *) In dieser Gestalt bildet solche Erwartung ohne allen Zweifel einen Mythus im wahrsten und eigentlichsten Wortsinn. Denn daß der Mythus nicht bloß in der Vergangenheit, sondern eben sowohl in der Zukunft spielen kann: dafür möge als Beispiel in der Kürze nur die bekannte Sage der altpersischen Religion von dem der-

*) Für diesen Gebrauch des Wortes Mythus ausdrücklich in Bezug au sGlaubensmeinungen in der ältesten Kirche haben wir eine Autorität an Eusebius, in einer Stelle, die um so merkwürdiger ist, als sie ausdrücklich mit diesem Worte das Vorhandensein mythischer Elemente schon bei unmittelbaren Nachfolgern der Apostel aussagt. Eusebius sagt nämlich (hist. eccl. III, 39.) von Papias, dem bekannten ἀκουστὴς Ἰωάννου, er habe in sein Werk, nebst manchen sonst unbekannten Parabeln und Lehrausprüchen des Erlösers „καὶ τινα ἄλλα μυθικώτερα“ aufgenommen. Als Beispiel dieses „Mythischen“ nennt er die chiliastischen Ansichten, die Papias unstreitig von seinem Lehrer Johannes Presbyter, dem wahrscheinlichen Verfasser der Apokalypse, überkommen hatte. — Der chiliastische Mythus aber ist offenbar nichts weiter, als eine Erweiterung jenes ächt apostolischen Mythus von der Parusie.

einſtigen Siege, den Ormuzd über Ahriman erfechten wird, ſo wie die lange Reihe ähnlicher Sagen der altnordiſchen Göttermythologie angeführt ſein, bei welchen eben dies ein höchſt denkwürdiger, ſeiner welthiſtoriſchen Bedeutung nach noch gar nicht genug in Betrachtung gezogener Charakterzug iſt, daß ihr Schauplatz faſt eben ſo ſehr in der Zukunft, wie in der Vergangenheit liegt. In der griechiſchen Mythologie iſt Letzteres allerdings nicht der Fall; dennoch laſſen ſich auch hier, in den Mythenkreiſen vom Prometheus, von der Thetis, von der Athene (Hesiod. Theog. v. 892. ss.) Sagen aufzeigen, die von einer Zukunft ſprechen, entweder von einer ſolchen, die wirklich eintreten ſoll, oder von einer ſolchen, die unter gewiſſen Bedingungen eintreten ſollte; — nicht zu gedenken ſolcher ſagenhafter Verkündigungen, wie in jener berühmten Virgiliſchen Ekloge, die man ehemals ſo oft, und in gewiſſem Sinne vielleicht gar nicht mit Unrecht, auf das Chriſtenthum bezogen hat. Indeß iſt es nicht das Wort Mythus, worauf es hier ankommt; man kann dieſes, wenn ſeine Zuläſſigkeit in dieſem Falle beſtritten werden ſollte, ohne Bedenken preisgeben, und dennoch bemerklich machen, wie jene ſo nahe geſtellte Erwartung der Paruſie eine Glaubensfähigkeit in den Apoſteln und den übrigen erſten Anhängern der Kirche vorausſetzt, welche wahrhaftig nicht geringer, ſondern eher ſtärker noch iſt, als was man ſonſt Wunderglauben nennt. Nur die gewaltige Wirkung, welche auf ihr, durch die Nähe des Göttlichen und durch die Erfahrung ſeiner, in gewiſſen Beziehungen keineswegs zu läugnenden Wunderkräfte ohnehin allen Eindrücken höherer Art geöffnetes, durch keine wiſſenſchaftliche Bildung zur Kritik oder zur Skepſis angeleitetes Gemüth die ungeheure Begebenheit der Erſcheinung des Auferſtandenen gemacht hatte (— dieſe nämlich iſt ſo gewiß kein Mythus, als das Chriſtenthum ſelbſt keine Fabel oder Lüge iſt, vergl. 1. Cor. 15, 14. ff.), — nur dieſe macht es erklärlich, wie ſie in einem ſolchen Glauben, in einer ſolchen Erwartung leben konnten. Denn Jeder, der ernſtlich bedenken will, was es mit einer ſolchen, ſo entſchieden

mit aller gewohnten Welt- und Lebensansicht im Widerspruch stehenden, so gewaltig in das gesammte Thun und Sinnen, Dichten und Trachten der Gläubigen eingreifenden Wundererwartung auf sich hat, wird gewiß diese Zuversicht für das Stärkste erkennen, was den gläubigen Gemüthern zugemuthet werden, oder was sie selbst sich zumuthen konnten. In Wem ein Glaube dieser Art, (der in Bezug auf seinen nächsten Gegenstand doch immer ein irriger bleibt, so wahr und tief begründet auch in letzter Instanz sein Fundament sein mag,) zu einer so festen subjektiven Gewißheit, wie wir solche durchgehends bei den Aposteln finden, erstarken konnte, bei dem muß jedes Hinderniß als beseitigt gelten, welches dem offenbar weit leichteren äußerlichen, objektiven Wunderglauben entgegensteht; bei einem Solchen dürfen wir uns nicht wundern, wenn wir ihm, allenthalben wo er einen Anknüpfpunkt an das Fundament seines Glaubens findet, auch das Unglaublichste, was ihm geboten ward, ohne Kritik annehmen und als wirklich geschehen gelten lassen sehen.

Aus diesem Grunde glauben wir den Ausspruch wagen zu dürfen, daß Jeder, der auch nur über diesen Einen Punkt zum klaren Bewußtsein gelangt ist, sich im eigenen Interesse des Glaubens, ja des vom wahren, vollständigen Christenthume keineswegs abtrennbaren Wunderglaubens selbst, aus allen Kräften dagegen sträuben wird, nicht auf bloß äußerliches Zeugniß hin, und wäre es, wie doch von den meisten jener Zeugnisse noch zu bezweifeln steht, ein urkundlich apostolisches Zeugniß, irgend Etwas, das aus dem Leben des Erlösers überliefert wird, als wirklich geschehen gelten zu lassen. Allerdings hat Strauß vollkommen Recht, wenn er darauf dringt, daß Alles, Alles und Jedes, in der evangelischen Geschichte darauf angesehen werde, ob es nicht mythische Bestandtheile in sich trägt; denn die einzige Thatsache, die wir angeführt haben, genügt, zur Evidenz zu bringen, daß wirklich Elemente der Art, welche mythische zu nennen wir uns berechtigt halten, sich in die evangelische Ueber-

lieferung eingedrängt haben. Soll das Christenthum im Geiste unserer Zeit wieder eine höhere Lebendigkeit erlangen, als es, trotz den wohlgemeinten Bestrebungen unserer gläubigen Theologen bis jetzt noch zu erlangen vermocht hat, so muß es sich auf einem anderen Fundamente erbauen, als auf dem bloßen Buchstaben der neutestamentlichen Ueberlieferung, ein Fundament, welches früheren, wissenschaftlich minder gebildeten Zeitaltern genügen konnte, dem unsrigen nicht mehr genügen kann. Wahrlich, es heißt ein schlechtes Vertrauen zu dem höheren Zeugnisse, zu dem Zeugnisse des Geistes hegen, der für das Christenthum, der für den persönlichen Christus spricht, und ihn uns als den eingebornen Sohn des lebendigen Gottes erkennen lehrt, wenn man Bedenken trägt, jene Urkunden derselben Strenge wissenschaftlicher Kritik, welche an den Profanscribenten geübt wird, preis zu geben. Daß sie aber dies trotz entgegengesetzter Versicherungen, zu denen sich wenigstens Einige von ihnen entschließen mögen, in der That noch immer thun, darüber sollten wenigstens Männer von dem Genie und der Geisteskraft eines Tholuck sich nicht verblenden. Die Hand aufs Herz, und mögen sie Sich und uns aufrichtig darüber Rede stehen, wie viele jener von kaltblütigern Kritikern in Zweifel gezogenen Erzählungen der Evangelien sie nur darum aufrecht erhalten wollen, weil sie wohl einsehen, daß es sonst um die buchstäbliche Glaubwürdigkeit der Evangelisten gethan wäre, — ohne aber daß sie in Sich Selbst ein Zeugniß des Geistes vernähmen, das für die faktische Wahrheit jener Erzählungen spricht, — ohne daß der Inhalt dieser Erzählungen zu dem lebendigen Bilde des Gottmenschen in ihrer Seele Anderes, als nur Störendes und Beunruhigendes hinzuthäte! Wer, fragen wir, wird in einem Falle solcher Art dem Zeugnisse eines Profanscribenten, eines solchen, dessen Glaubwürdigkeit übrigens äußere Gründe noch von ganz anderem Gewicht, als die der Evangelisten, für sich hätte, — wer wird hier einem solchen Zeugnisse Glauben beimessen wollen! Noch einmal: ein solcher Wunderglaube kann unmöglich rechter Art sein, welcher darum, weil äußere Zeugnisse es verkünden, ein

Wunder annimmt, ohne Nöthigung höherer Art, ja mit dem geheimen Bewußtsein eines solcher Nöthigung geradezu Entgegenlaufenden! Wer aber auf Zeugnisse solcher Art, die ihn *solche* Wunder in Kauf zu nehmen nöthigen, sein Christenthum gebaut hat, dergestalt gebaut hat, daß er (was übrigens bei Tholuck offenbar *nicht* der Fall ist) bei Widerlegung der Zeugnisse den Verlust seines Christus fürchten müßte: der sehe zu, daß er nicht jenem ἀνδρὶ μωρῷ gleiche, welchem der wahre Christus Matth. 7, 27. sein Schicksal verkündigt hat.

Gegen die hier ausgesprochenen Grundsätze haben bekanntlich die rechtgläubigen Theologen die Ausflucht bereit, daß hiermit jeder objektive Maaßstab für das, was in der ev. Gesch. für wahr zu erkennen sei, unmöglich gemacht, und der subjektiven Willkühr Thüre und Thor geöffnet werde. Diese Ausflucht ist — ganz abgesehen von der *philosophischen* Gewißheit, die wir hier absichtlich aus dem Spiele lassen wollen, — so gewiß falsch, so gewiß es eine objektive *historische* Wahrheit und Wissenschaft giebt. Von der Gewißheit, welche diese gewährt, verlangen wir, und verlangen mit uns jene Theologen selbst, die wir hier bekämpfen, denen wir nur über die *Beschaffenheit* dieser Gewißheit das richtige Bewußtsein absprechen müssen, daß sie zu unserer Zeit an die Stelle jenes Buchstabenglaubens an die zur unantastbaren Autorität gewordene Ueberlieferung treten müsse, welchem diese Zeit unläugbar entwachsen ist. Der geistige Glaube, das Zeugniß des Geistes, welches, in dem einen Falle aus der Ueberlieferung, in dem andern aus der wissenschaftlich beglaubigten Geschichte resultiren soll, ist freilich in beiden Fällen noch ein anderes, von jener seiner objektiven Basis wesentlich zu unterscheidendes Moment. Allein es ist von höchster Wichtigkeit, über das verschiedene Verhältniß dieses Zeugnisses zu jener seiner Basis in dem einen, wie in dem andern Falle zum klaren Bewußtsein zu kommen. Während nämlich beim Buchstabenglauben die Basis, d. h. dort die Ueberlieferung als solche, nur so zu sagen in Bausch und Bogen oder ein für allemal durch das Zeugniß des Geistes adoptirt wird, übrigens

aber demselben äußerlich bleibt und äußerlich neben ihm hergeht: so kann bei dem wissenschaftlichen Geschichtglauben die Construktion der Basis selbst nicht ohne fortdauernde Mitwirkung des geistigen Momentes vollbracht werden. Das Verhältniß beider Momente wird ein organisches, innerliches, ein Verhältniß lebendiger Identität solcher Art, wie zwischen Leib und Seele obwaltet, und wie es das dem Geiste als solchem allein in Wahrheit gemäße ist. Was daher für geschichtlich beglaubigt anzusehen, hängt allerdings in der ev. Gesch. zum großen Theil von dem religiösen Glauben, von dem Zeugnisse des Geistes ab, eben so wie auch in anderer Geschichte die Ausmittelung der historischen Wahrheit nicht ohne Berücksichtigung geistiger Momente höherer Art und Abkunft, solcher, die man gemeinhin, doch unzureichend, mit dem Worte „der psychologischen Wahrheit" oder „Wahrscheinlichkeit" zu bezeichnen pflegt, vollbracht werden kann. — Behaupten nun, daß auf diesem Wege, in Ansehung der subjektiven Natur dieses Glaubenszeugnisses, nie eine objektive Basis für den Glauben ermittelt werden könne, heißt offenbar nichts Anderes, als die Quelle verkennen, von der auch die Urkunden, auf deren buchstäbliche Annahme man dringt, ihre Glaubwürdigkeit haben. Denn es ist schlechterdings nicht abzusehen, warum, wenn man als solche Quelle, wie man bei einiger Ueberlegung doch muß, jenes Zeugniß des Geistes gelten läßt, dasselbe Zeugniß, welches die Urkunden überhaupt zu beglaubigen die Kraft hatte, nicht auch als Maaßstab soll dienen können, um in ihrem Inhalte das objektiv Gültige von dem, was nur subjektive Einkleidung ist, zu unterscheiden.

In diesem Maaßstabe, den wir hiermit für die innere Kritik der ev. Ueberlieferung zu verlangen uns berechtigt glauben, wird allerdings auch als Moment einerseits die Denkbarkeit, andererseits, was der Supernaturalismus besonders oft außer Acht läßt, die Gotteswürdigkeit jener Wundererzählungen, die wir in der Ueberlieferung vorfinden, enthalten sein. Hier vor Allem ist es, daß wir zu einer Ver-

ständigung mit dem Verf., der gerade hier so vieles Wahre und Geistvolle sagt, den sehnlichen Wunsch hegen, aber leider dazu die Möglichkeit fürerst noch nicht absehen. So trefflich und tief geschöpft nämlich die Bemerkungen sind, die er, zunächst in dem Abschnitte über „das Gewicht des geschichtlichen Beweises für die Wundergeschichte" (S. 86. ff.), aber auch sonst an mehrfachen Stellen des Buches, den philosophischen Gegnern der Wundervorstellung von ihrem eigenen Standpunkt aus entgegenhält: so müssen wir, nach der durchaus supernaturalistischen Definition, die er S. 422. von dem Wunderbegriffe giebt, doch annehmen, daß jene Bemerkungen nur als im Sinne einer Herablassung zu den Schwachen im Glauben gemacht zu verstehen sind, und, nach der von dem Verf. beliebten Unterscheidung, nur von den mirabilibus, aber nicht von den eigentlichen miraculis der ev. Gesch., d. h. den „von dem uns bekannten Naturlaufe durchaus abweichenden Ereignissen" derselben gelten sollen. Halten wir uns indeß an jene, von dem Verf. selbst an den Standpunkt, den wir hier gegen ihn vertreten, gerichteten Aussprüche, und versuchen wir, wie weit auf diesem Gebiete in der gegenseitigen Annäherung fortgeschritten werden mag! Von ganzem Herzen stimmen wir in die Forderung ein, daß zur Kritik der ev. Gesch. der Kritiker nicht einen schon vor der Kritik fertigen, sondern einen der weitern Fortbildung durch die wissenschaftliche Betrachtung jener Geschichte selbst fähigen, wie es der Verf., unter Beziehung auf einen S. 91. angeführten Ausspruch Göthe's, S. 102. treffend ausdrückt, einen „elastischen", einen „nach Maaßgabe stets neu zufließender Erfahrung sich zu reinigen bereiten" Wunderbegriff, mitbringe. „Nur derjenige", rufen wir aufrichtig überzeugt mit ihm (S. 401.) aus, „nur derjenige, welcher sich über Wunder im Allgemeinen ein problematisches Urtheil erhalten hat, hat die Befugniß, über die Wunder im Einzelnen ein assertorisches Urtheil mit Ja oder Nein auszusprechen. Dandum est hoc Deo, eum facere aliquid posse, quod nos investigare non possumus." Auf die

schlagendste Weise motivirt der Verf. seine Polemik gegen die Wunderscheu, die er mit Recht, gleich der Wundersucht, für eine Krankheit erklärt, die eine wie die andere zu allen Zeiten von Fleisch und Blut erzeugt, durch Berufung auf den, jedem aprioristischen Verfahren in empirischen Dingen entschieden abholden, Geist und Sinn der spekulativen Philosophie unserer Zeit (S. 90.). „Eine Philosophie, welche anerkennt, daß auch die Natur und die Geschichte vernünftig ist, wird ja wohl auch durch das, was sich nur völlig evident in derselben nachweisen läßt „(— diese Worte, die Hr. Tholuck nicht unterstrichen hat, sehen wir uns durch sein weiteres Verfahren allerdings veranlaßt, zu unterstreichen, und ein hear him! dabei auszurufen)" die Vernünftigkeit dieser Thatsachen aufzusuchen sich aufgefordert fühlen, wird der Natur und der Geschichte das Recht einräumen, dem Gedanken seine Aufgaben zu stellen, und ihn erst darauf aufmerksam zu machen, welches der Umfang seines Inhaltes sei. Und wo auf beiden Seiten der Geist liegt, auf der der Entäußerung, wie auf der der Erinnerung, da wird (bei dem Versuch eines historischen Beweises für die Wunder) auch von einer *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* (wie Hume und Lessing solche dem gangbaren Wunderbeweise für die Göttlichkeit Christi vorwarfen) nicht die Rede sein können." — Auch wir erkennen es als im Geiste der ächten Philosophie gesagt, wenn der Verf. weiter (S. 92.) bemerklich macht, wie „die Vernunftnothwendigkeit des Naturgesetzes an und für sich noch gar nicht ausreicht, um den Wunderthuenden Christus aus der Weltgeschichte wegzubringen. Denn auf derselben Nothwendigkeit, auf welcher das Naturgesetz ruht, ruht eben auch der Wunderthuende Christus." Mit ihm fragen wir: „Muß nicht nothwendig der absolute Geist, von welchem das allgemeine Naturgesetz gesetzt worden ist, durch das Organ der von ihm angenommenen menschlichen Persönlichkeit hindurch auch solche Erscheinungen setzen können, welche kein einzelnes ihrer Gesetze zu produci-

ren vermag"? — In allen diesen Aussprüchen sind wir mit dem verehrten Hrn. Verf. vollkommen einig; aber man wird schon aus unsern Anführungen gesehen haben, daß wir ihn hier nur streng beim Worte zu halten haben, um auf Resultate geführt zu werden, die, wenn sie auch nicht mit der Straußischen absoluten Wunderläugnung zusammenfallen, doch einer buchstäblichen Annahme der evangelischen Wundererzählungen keineswegs günstig sind. Wir glauben aus einer unbefangenen Combination jener Aussprüche unsers Verf. für die philosophisch-historische Kritik dieser Erzählungen einen Kanon abziehen zu können, den wir hier, sogleich mit Anwendung auf seinen konkreten Gegenstand, kürzlich darzulegen uns erlauben wollen.

Damit die philosophische Theorie sich auf die nähere Betrachtung und Untersuchung von Wundererzählungen überhaupt einlasse, wird jenem Zugeständnisse zufolge, auf welches wir so eben aufmerksam machten, zunächst dies erfordert werden, daß unter diesen Erzählungen wenigstens eine dergestalt geschichtlich beglaubigt sei, daß nur eine offenbar unwissenschaftliche Zweifelsucht sie in Abrede stellen kann. Dieses Erforderniß trifft bei der evangelischen Geschichte auf die vollständigste Weise ein, die nur irgend gewünscht werden kann. Der Apostel Paulus, selbst von der einseitig negativen Kritik eines Strauß als ein testis omni exceptione maior anerkannt, bezeugt, in Uebereinstimmung mit der ganzen urchristlichen Gemeinde, eine Reihe von magischen Erscheinungen des getödteten Meisters, die in dem Umfange und unter den Umständen, wie sie erzählt und historisch beglaubigt uns vorliegen, schlechterdings ohne ein zweites Beispiel in der Weltgeschichte sind, und mithin, selbst wenn man Visionen von scheinbar ähnlicher Art an sich und im Allgemeinen noch nicht unter die Kategorie des Wunders bringen wollte, allerdings uns überzeugen müssen, daß es sich hier von Begebenheiten handelt, für welche die übrige Natur- und Geschichtwissenschaft keinen unmittelbaren Maaßstab hat. Dies also die rein geschichtliche Basis für die weitere Untersuchung, die aber, um zu

einem ächten philosophischen Kriterium für letztere zu werden, nicht für sich isolirt, in der Nacktheit, wie Strauß solches gethan, aufgefaßt werden darf, sondern in Zusammenhang gebracht werden muß mit zwei andern Thatsachen höherer, geistigerer Art, die gleichfalls zugestandener Weise über jeden Zweifel erhaben sind. Nämlich erstens, daß wir den in jenen Visionen (— es sei einstweilen erlaubt, dieses Wort zu gebrauchen, ohne dadurch über die eigentliche Beschaffenheit der Erscheinungen etwas präjudiciren zu wollen) seinen Jüngern und auch Solchen, die noch nicht seine Jünger waren, sondern es dadurch erst wurden, Erschienenen aus den Dokumenten, die uns von seiner Geistesthätigkeit im vorangehenden irdischen Leben vorliegen, als einen Geist von einer Macht und sittlichen Hoheit kennen, die nicht minder, eine jener Erscheinungen, ohne Beispiel in der Weltgeschichte ist; zweitens daß dieser Geist und jene Erscheinungen gemeinschaftlich notorischer Weise der Weltgeschichte eine neue Gestalt gegeben haben, daß sie, mit Einem Wort, den Mittel- und Wendepunkt der Weltgeschichte ausmachen. — Wird nun in Bezug auf jenes für ihn erste oder Grundwunder nach der einen Seite hin der wissenschaftliche Forscher durch diese Combination der geistigen Elemente mit dem äußerlich Geschichtlichen sich unstreitig abgehalten finden, die außerordentliche Thatsache dumm und gedankenlos, wie, nach Luther's kräftigem Ausdrucke „die Kuh das neue Thor", angaffend, sie kahl und gleichgültig dastehen zu lassen, als einer Mehrheit an sich natürlicher Ereignisse, die nur durch ihr zufälliges Zusammentreffen den Anschein des Wunderbaren erhalten (— eine Erscheinung, welche so viele und verschiedenartige Individuen nach einander, und einstmals Fünfhundert zugleich hatten, eine Erscheinung ferner, die auf ihr Gemüth, und durch sie auf das Gemüth der ganzen Christenheit eine so beispiellos gewaltige Wirkung übte, eine solche Erscheinung für Zufall, für eine bloß subjektive Täuschung, ohne objektiven Grund halten zu wollen, wäre nicht im Geringsten besser, als die abgeschmacktesten natürlichen Wunder-

erklärungen eines Venturini oder eines Dr. Paulus, wenn übrigens auch dieser Hypothese Dasselbe zu Gute kommen mag, was Dr. Tholuck mit Recht von letzteren bemerkt, daß sie „an die Stelle des Wunders der göttlichen Allmacht doch immer ein Wunder der göttlichen Weltregierung setzen"); — wird jener Forscher, von dem wir sprechen, billig sich bedenken, der Gottheit den ungeheuren Schimpf anzuthun, als ob sie den Jüngern, statt des wahren Christus, den sie zu sehen meinten, ein hohles Trugbild gezeigt und so sie und die ganze Menschheit belogen habe: — so wird er doch nach der andern Seite hin nicht minderes, und nicht minder gerechtes Bedenken tragen, das wahrhaft Große, was in diesem Wunder liegt, dadurch wieder zu vernichten, daß er, statt sich nach einer Erklärung desselben, d. h. nach seinem Verhältnisse zur Gesetzmäßigkeit der Natur und der Weltgeschichte umzusehen, — in welchem Zusammenhange allein es seine Bedeutung und seine Herrlichkeit hat, — die Erklärung ohne Weiteres in den Abgrund der göttlichen Allmacht hineinschöbe und mit der Voraussetzung, daß bei Gott Nichts unmöglich, jede weitere Wunderkritik zurückwiese. Letztgedachtes Verfahren war, wie oben bemerkt, in gewissem Sinne allerdings das Verfahren der nächsten Jünger des Herrn, so sehr Dr. Tholuck (S. 394. f.), richtig verstanden auch mit Recht, deren Nüchternheit und Enthaltung von Ueberschwänglichkeit im Erwarten von Wundern rühmen mag; aber bei diesen Jüngern findet es sich durch ihre Lage und Geistesbildung motivirt und entschuldigt, was bei uns nicht der Fall wäre. Wir müssen es vielmehr im höchsten Grade beachtenswerth finden, daß dasselbe Zeugniß, durch welches allein uns das Auferstehungswunder außer Zweifel gesetzt wird, sich in einem Kreise bewegt, in welchem, nach Tholucks eigener Bemerkung, „von außerordentlichen Kräften, Wundern und Weissagungen als Dingen die Rede ist, die zur gewöhnlichen Lebenserfahrung gehören"; — aber wohl zu merken, was unser Verf. hinzuzusetzen vergißt, nur von solchen, die unter die Kate-

gorie der mirabilia; nicht von solchen, die unter die Kategorie der miracula fallen. Wir müssen den Beweis, den Dr. Tholuck an der angeführten Stelle aus der Gesinnung und der Haltung des Paulus für den Wunderglauben führt, geradezu umkehren; wir müssen sagen: obgleich Paulus durch seine Erwartung der Parusie des Herrn den deutlichen Beweis giebt, daß er Mirakel für möglich hielt, so bewegen sich doch historisch seine Aeußerungen durchaus nur in der Sphäre des natürlich Wunderbaren, der Weissagungen, Visionen, außerordentlichen Heilwirkungen, kurz solcher Erscheinungen, die im Allgemeinen unter den Begriff magnetischer Kräfte gebracht werden können. Aus dem Leben des Heilandes führt er nicht eine jener Begebenheiten an, die wir, wenn sie sich faktisch bewährt finden sollten, für wirkliche Mirakel erkennen müßten; und das Auferstehungswunder selbst erscheint bei ihm nicht, wie bei den Evangelisten, namentlich bei Lukas und noch auffallender bei Johannes, als ein miraculum, sondern nur als ein mirabile. Es erscheint als eine Begebenheit die, wenn sie gleich in ihrer Art durchaus einzig in der Geschichte dasteht, und, bei ihrer Beziehung auf die höchste Manifestation des Geistes, welche die Geschichte kennt, sich als eine solche, die einzig dastehen soll, erweist, doch der Anknüpfpunkte an anderes in früherer und späterer Zeit Geschehenes und noch immer Geschehendes, wenn gleich mehr oder weniger stets in „mystische Tiefe" sich Verhüllendes, keineswegs ermangelt, und also keineswegs im Tholuck'schen Sinne „als ein von dem uns bekannten Naturlaufe durchaus abweichendes Ereigniß" zu betrachten ist.

Weit entfernt also, daß wir durch die Beschaffenheit jener anerkannt rein historischen Pforte, durch welche fortan jede vollkommen über sich selbst verständigte wissenschaftliche Forschung ihren Eintritt in das Wundergebiet der ev. Gesch. zu wählen nicht umhin können wird; — weit entfernt, daß wir durch sie von einer weiteren rationalen Kritik jener Geschichte uns zurückgeschreckt finden sollten, so finden wir uns vielmehr

durch sie recht eigentlich erst zu einer solchen aufgefordert. Es ist wahr, die Voraussetzung liegt nahe, daß, wo ein solches Wunder, wie jenes geschichtlich vollkommen beglaubigte, statt gefunden hat, da auch noch andere Wunder sich ereignet haben werden; aber die anderweite Voraussetzung liegt gewiß nicht minder nahe, daß der Glaube, den dieses wirkliche Wunder in Anspruch nahm, die Vorstellung auch noch von andern Wundern, die faktisch nicht vorhanden waren, erzeugt haben wird. Um dies noch wahrscheinlicher zu finden, berücksichtige man Folgendes: die Lehre vom Auferstandenen gewann einen weiteren Boden zuerst unter dem griechischen Volke, jenem Volke, welches in seiner eigenen Mitte jede geistig ausgezeichnete Erscheinung mit Blumen mythischer Dichtung zu umkränzen liebte. Wie sollte derselbe Trieb der Mythenbildung nicht auch jenes ausheimische, göttliche Gewächs ergriffen haben, als es in diesem Volke Wurzel zu schlagen im Begriffe war? Wir sehen einen der unmittelbaren Jünger des Herrn von einem Anhauche hellenischer, spekulativer Weisheit ergriffen, und in das Element dieser Weisheit selbst die Gestalt und Lehre seines göttlichen Meisters eintauchend; wie nahe liegt es, zu vermuthen, daß vielleicht mehr als einer der übrigen, von einem Anhauche der mythischen Dichtung und Ausdrucksweise jenes Volkes, dem er das Evangelium zu verkündigen berufen war, ergriffen, solche Ausdruckweise auf die geschichtlichen Erklärungen vom Herrn übertragen haben wird? Zumal da auch im Geiste des israelitischen Volkes, wenn nicht eine mythische im hellenischen Sinne, doch eine bildliche, parabolische Ausdrucksweise begründet war, und die Geschichte ihrer früheren Zeiten von sagenhaften Zügen der Art, wie wir solche in der Lebensgeschichte des Heilandes voraus zu setzen Grund haben, überfüllt ist. Konnten sich solche Züge unter jedem dieser beiden Völker in seinem eigenen, abgeschlossenen Kreise bilden, fast gleichzeitig in Bezug auf Personen und Begebenheiten von weit geringerem geistigen Gehalte, und auf solche bilden, die noch in ganz anderem Sinne, als die Begebenheiten des Lebens Jesu, der Oeffent-

lichkeit angehörten und Gegenstand der Anschauung und der Aufmerksamkeit wissenschaftlich Gebildeter waren: um wie viel natürlicher muß uns eine mit gleicher Unmittelbarkeit sich einfindende Sagenbildung da erscheinen, wo es galt, den ungeheuersten geistigen Gehalt, an dessen Verarbeitung und Verständniß Jahrtausende zu thun haben sollten, der in Gestalt einer wenig Aufsehen machenden Privatbegebenheit in einem Kreise wenig gebildeter Individuen eines verachteten Volkes aufgetreten war, diesen Gehalt, der schon von Haus aus sich auf sagenhafte Gebilde zurück zu beziehen und an diese anzuschließen liebte, dem sagen- und dichtungslustigsten aller Völker zu überliefern? *)

So meinen wir denn durch diese Betrachtung allerdings die Sache auf einen Punkt gebracht zu haben, wo es sich als

---

*) Das Unbefriedigende, welches die Strauß'schen Erklärungen über evangelische Mythenentstehung allerdings fast überall auch da haben, wo er es nach unserer Ueberzeugung mit wirklich mythischen Zügen zu thun hat, möchte wohl zum Theil darauf beruhen, daß er in denselben überall nur das jüdische, und nirgends das griechische Element in Anschlag bringt, welches bei jener Entstehung doch zuverlässig nicht minder wirksam war. Als ein Beispiel hiefür kann seine Erklärung des angeblichen Mythus von der jungfräulichen Empfängniß Jesu dienen. Vorausgesetzt, daß diese wirklich ein Mythus ist, — was wir dahingestellt lassen —, so sollte schon der Umstand, daß die Ebioniten sich nicht dazu bekannten, einen Wink geben, wie dieser Mythus dann schwerlich rein jüdischen, sondern jüdisch-hellenischen Ursprungs ist. Allerdings mochte das berühmte siebente Kapitel des Jesaias Anlaß zur Entstehung dieser Sage gegeben haben; aber auch nur Anlaß; die Sage selbst wäre gewiß nicht allein durch diese Prophetenstellen entstanden. Gerade aber in Bezug auf diese Sage liegt die Möglichkeit nahe genug, daß sie von einem oder dem andern der Heidenapostel (vielleicht selbst vom Paulus, vergl. Gal 4, 4.) im besten Glauben an ihre thatsächliche Wahrheit, ohne irgend eine Absicht der Täuschung oder Bewußtsein der Bildlichkeit, einzig als Consequenz seines anderweiten Denk- und Glaubensinhalts, — erfunden werde.

zulässig, ja als wissenschaftlich und religiös nothwendig ergiebt, bei Beurtheilung der ev. Wundererzählungen, unter Vorbehalt übrigens jener von Tholuck mit Recht geforderten Elasticität des Wunderbegriffs, doch die Beschaffenheit der erzählten Wunder, wäre es auch nur nach Maaßgabe ihrer innern Analogie oder Nichtanalogie zu jenem geschichtlich beglaubigten Ur- oder Normalwunder der magischen Erscheinung des Auferstandenen, als Moment in Anschlag zu bringen. — Keinem aufmerksamen Betrachter jener Erzählungen kann es entgehen, wie dieselben sich in zwei Gruppen theilen, die eine in sich selbst und mit dem Bilde der Persönlichkeit des Heilandes, welches uns seine von den Evangelisten berichteten Reden von ihm geben, auf das Unzertrennlichste zusammenhängend, und die Wirkung, welche der Heiland auf seine Umgebung übte, wesentlich und auf eine Weise, die uns durch die Ueberlieferung wenn nicht überall im Einzelnen, so doch im Ganzen und Großen zur klaren Anschau gebracht wird, bedingend; die andere unzusammenhängend unter sich und mit der übrigen Masse der Ueberlieferung, unwesentlich, ja störend für das Verständniß der Persönlichkeit des Erlösers und seiner Wirkungen, und auf keine Weise, auch bei der künstlichsten Auslegung, weder im Ganzen noch im Einzelnen zur klaren Anschauung zu bringen. Zwischen beiden Klassen ist der Unterschied in Wahrheit kein geringerer, als jener von unserm Verf. S. 406 ff. so lichtvoll auseinandergesetzte, zwischen den kanonischen und den apokryphischen Wundererzählungen (womit wir indeß, wie man sieht, nicht etwa sagen wollen, daß die Wundersagen der zweiten Klasse gleichen Charakter mit den apokryphischen tragen). Dagegen findet sich bei näherer Betrachtung, daß die Wunder der ersten Klasse, — um jetzt auf jene Tholuck'sche Unterscheidung zurück zu kommen, keine Mirakel, sondern nur Mirabilien, die der letztern aber, buchstäblich verstanden, wie sie, wenn sie Wunder bleiben sollen, verstanden werden müssen, Mirakel, und nicht blos Mirabilien sind. Nur durch ihren Grad, und wesentlicher noch durch die

Macht, die wir hier den klaren, selbstbewußten Geist über jene Nachtseite des Naturlebens ausüben sehen, welche sonst seiner Gewalt entzogen ist, unterscheiden sich die Krankenheilungen (selbst die Todtenerweckungen mag man mit einschließen, nur die des Lazarus nicht in der völlig unglaublichen Gestalt, wie sie im vierten Evangelium erzählt wird,) und die Weissagungen Jesu von anderen beglaubigten Thatsachen magnetischer Heilwirkungen und somnambulen Hellsehens. Eben hier aber läßt sich für jeden im wahrhaften, d. h. im philosophischen Sinne Denkgläubigen, auf das Ueberzeugendste nachweisen, wie gerade das, was diese Kräfte in der Person Jesu und theilweise auch in der Person der Apostel über ihr sonstiges Vorkommen auch in andern Individuen hinaushebt und zu Wunderkräften im ächten Wortsinne macht, wie eben dies ein wesentliches, nicht zu umgehendes Moment in dem Messiasberufe und auch in dem apostolischen bildet. Hier ist eine der Stellen, wo eine künftige positive Kritik der ev. Gesch. der übertriebenen Skepsis Straußens entgegentreten wird; wiewohl freilich nicht zu übersehen ist, daß auch hier dieselbe allenthalben im Einzelnen in der nicht unmittelbar geschichtlichen Natur der evangelischen Berichte ihre Berechtigung hat.

Was aber die andere Klasse der Wunder betrifft, jener vereinzelt und abgebrochen dastehenden eigentlichen Mirakel, an die der Glaube unserm Zeitalter, gewiß nicht blos aus Frivolität oder materialistischer Gesinnung, so schwer ankommt, und von denen Ref. guten Grund hat, zu vermuthen, daß auch der größere Theil unserer geistvollen Supernaturalisten von Herzen froh sein würde, wenn er sie mit guter Art, d. h. ohne Beeinträchtigung der Glaubwürdigkeit des übrigen Theils der ev. Gesch. los werden könnte: so erlaubt sich Ref., weil der Raum ein Mehres nicht verstattet, an dem Beispiele eines derselben die Beschaffenheit der Erzählungen von ihnen, wie er hofft, reiner noch, als Strauß gethan hat, für jeden Unbefangenen zur Evidenz zu bringen. Es ist das Speisungswunder; eine Begebenheit, die, obgleich sie, wie solches bei

keinem andern Wunder dieser Klasse der Fall, von allen vier Evangelisten, von Zweien sogar als doppelt geschehen, berichtet wird, dabei doch, man mag sie betrachten von welcher Seite sie will, als faktische verstanden, schlechterdings keinem andern Glauben, als einem auf allen vernünftigen Zusammenhang und alle wissenschaftliche Vermittlung verzichtenden, Raum giebt. Lag ein solcher Gewaltstreich der göttlichen Allmacht, wie die Verwandlung der fünf Brode in ein leibliches Sättigungsmittel für fünftausend Menschen, für Christus in dem Bereiche der Möglichkeit, so eröffnet sich unserem Blicke ein Reich von Möglichkeiten dessen, was Christus für die Menschheit thun konnte, in welchem das, was er wirklich für sie gethan hat, wie ein Tropfen im Weltmeer verschwindet, und ein Gegenstand unserer Bewunderung, unserer Dankbarkeit so wenig mehr sein kann, wie wenn ein Reicher seinen Seckel, in welchem Hunderttausende liegen, aufthut und den Armen einen Dreier reicht. Oder will man die Weisheit dieses Wunders, welches Christus vermeintlich unter so vielen andern ihm vermöge seiner Allmacht möglichen wählte, will man sie dadurch retten, daß man bemerklich macht, wie dasselbe dienen sollte, die Menge, der eine umfangreichere Gewährung leiblicher Güter nicht zum Heile gereicht hätte, durch eine beschränktere Gewährung solcher Art wie durch ein thatsächliches Gleichniß auf die geistige Speise aufmerksam zu machen, welche ihr zu reichen der Herr vom Himmel herabgekommen war: so ist zu erwiedern, daß unter allen erdenklichen Mitteln zu diesem Zwecke das vorliegende am Schlechtesten gewählt war. Denn nothwendig mußte dasselbe nicht nur die Menge auf die Wunderkräfte des Messias, welche dieser bekanntlich so sehr als nur immer möglich vor ihr verborgen hielt, aufmerksam machen, sondern es mußte sie auch in ihren leiblichen Erwartungen vom Messias bestärken und zu den ungestümsten Forderungen einer Erfüllung der alten Hoffnungen und Ansprüche des jüdischen Volkes anreizen. Wenn wir dennoch solche Forderungen auch später nicht laut werden hören, wenn das Wunder von allen

jenen Fünftausenden und von den Uebrigen, denen Jene es doch wohl erzählt haben werden, vergessen, und seiner mit keinem Worte mehr in der ev. Gesch. gedacht wird: so konnte dies fürwahr nur durch einen zweiten, nicht geringeren coup d'état jener Allmacht geschehen, welche das erste Wunder wirkte, welche wir aber bei diesem zweiten sogar in das freie Denken und Wollen der Einzelnen hemmend eingreifen sehen, das sie doch, jener Erklärungsweise zufolge, allenthalben zu schonen sich beflissen zeigen soll. — Doch wenn wir dies, d. h. um es gerade heraus zu sagen, wenn wir die völlige Widersinnigkeit und Undenkbarkeit dieses, dem ersten besten Taschenspieler besser, als dem Herrn und Heiland der Menschheit geziemenden Mirakels weiter auseinandersetzen wollten; so würden wir in die Sphäre eingreifen, wo Strauß wenig zu thun übrig gelassen hat, und wo den supernaturalistischen Theologen nur offene Augen zu wünschen sind, damit sie das ein für allemal Unrettbare nicht fernerhin noch zu retten vergeblich sich abmühen, und lieber auf das Eine, was Noth ist, ungetheilt ihre edlen Kräfte richten wollen, mit denen sich in dieser Richtung gern so manche andere nicht minder edle Kräfte vereinigen möchten, welche sich bisher durch jene hartnäckige Behauptung offenbaren Irrthums von solchem Bündniß zurückgeschreckt fanden. — Aber nicht minder klar, als die Undenkbarkeit dieses Wunders, liegt für Jeden, der Augen hat zu sehen und Ohren zu hören, in dem Evangelium selbst die Entstehung dieser Wundersage vor: — Christus selbst ist es, der mit klaren Worten die Erklärung, die Deutung dieses Wunders ausspricht. So entstellt uns diese Worte, in Folge der als Faktum vorgetragenen Wundergeschichte, der sie, so gut es gehen wollte, angepaßt werden mußten, (Matth. 26, 8—12. Marc. 8, 17—21.) berichtet werden, so liegt ihr Sinn nichts desto weniger so deutlich zu Tage, daß die Verblendung schier unbegreiflich ist, mit welcher bis auf diese Stunde nicht blos die Buchstabengläubigen, sondern auch, so viel wir wissen, alle freisinnigen Erklärer (so, außer Strauß, auch noch de Wette in

seinem neu erschienenen Commentare zu den Synoptikern) sie haben übersehen können. Jesus warnt die Jünger vor dem Sauerteig der Pharisäer (ob auch vor dem der Sadducäer oder des Herodes, darauf kommt es hier nicht an). Die Jünger verstehen diese Warnung leiblich, sie meinen, der Herr fordere sie auf, sich bei der unternommenen Reise mit Brod zu versehen. Da schilt der Göttliche ihren verstockten Sinn (πεπωρωμένην αὐτῶν τὴν καρδίαν), ihre verschlossenen Augen und ihre verstopften Ohren. Er erinnert sie an die ihnen bekannte Speisung der Fünftausend durch fünf Brode, der Viertausend durch sieben Brode, die noch ganze Körbe voll Reste gegeben, und folgert hieraus (ausführlich bei Matthäus; Markus drängt seine Rede in die kurzen, allerdings minder deutlichen Worte: Πῶς οὐ συνίετε; zusammen): Merkt ihr denn noch nicht, daß ich nicht von Brode sprechen konnte, als ich euch gebot, euch vor dem pharisäischen Sauerteig zu hüten? Fürwahr man muß Augen und Ohren nicht minder verschlossen haben, als doch die Jünger, um nicht zu sehen, daß Jesus durch jene Erinnerung nicht, wie freilich unsere Evangelisten ihn verstanden haben seine Macht, nöthigenfalls auf wunderbare Weise Nahrung herbei zu schaffen, sondern die bildliche, paraboliſche Bedeutung seiner Worte bezeichnen wollte. Wie ich damals, — dies ist offenbar der Sinn seiner Rede, — in Bildern zu euch sprach, damals, als ich euch von der Speisung der Fünftausend erzählte; wie jenes Brod, von dem zwölf Körbe übrig bleiben, nicht ein leibliches, sondern ein geistiges war, so spreche ich auch jetzt von einem geistigen Sauerteig, nicht von einem leiblichen! Der eine der Erzähler ist naiv genug, hinzuzusetzen, versteht sich, ohne zu wissen, was er sagt, — daß die Jünger ihn auch wirklich so verstanden, und zu merken begannen, wie er nicht vom Sauerteig eines leiblichen Brodes, sondern von der Lehre der Pharisäer und Sadducäer gesprochen habe. — Bedürfte es noch einer Bestätigung, daß diese Erklärung die einzig richtige ist, so würde sie über allen Zweifel erhoben werden durch

die Zusammenstellung mit Joh. 6, 26 f., wo ganz dasselbe Mißverhältniß wiederkehrt zwischen dem Sinne, in welchem Christus seine Worte gesprochen und ohne Zweifel auch der Apostel, welcher die λόγια niederschrieb, sie überliefert, und dem Sinne, in welchem der spätere Redakteur des Evangeliums sie verstanden hat. Wahrscheinlich mag hier sogar der Letztere erst auf Veranlassung jener Worte, um sie, wie er gutmüthigerweise meinte, verständlich zu machen, die ganze, dem Kreise, in welchem sich sonst das vierte Evangelium bewegt, so fremdartige Speisungsgeschichte aufgenommen und jene Worte vorangeschickt haben. Ob an der genannten Stelle des Johannes die Worte ζητεῖτε und ἐργάζεσθε als Imperativ, oder als Indikativ zu verstehen sind, überlassen wir den grammatischen Kritikern zu bestimmen, beides giebt einen guten Sinn; falsch aber ist jedenfalls, wie Luther in seiner Uebersetzung gethan hat, das erste als Indikativ, das zweite als Imperativ zu nehmen. So falsch dieses ist, und so sehr dadurch derjenige Sinn der Stelle, welchen der Zusammenhang fordert, — nicht der Zusammenhang der Erzählung des Evangelisten, sondern der Zusammenhang der von ihm berichteten, aber von ihm selbst falsch verstandenen Worte Jesu, — verunstaltet wird: so klar ist, namentlich aus der Zusammenstellung mit V. 31 ff., daß der Gegensatz, der im 26sten Verse zwischen dem εἴδετε σημεῖα und dem ἐφάγετε ἐκ τῶν ἄρτων καὶ ἐχορτάσθητε gesetzt wird, einer und derselbe ist mit dem zwischen βρῶσις ἡ ἀπολλυμένη und βρῶσις ἡ μένουσα εἰς ζωὴν αἰώνιον. Offenbar kann Jesus die Menge, die, wie sich auch hier sogleich weiter ausweist, nur allzu wundergierig zeigt, — offenbar kann er sie nicht darüber tadeln wollen, daß sie auf Zeichen und Wunder nicht genug gebe, daß sie, um ihn aufzusuchen, leiblich von ihm gespeist sein wolle. Die Wunder selbst sind die leibliche Speise, sie sind jenes Manna, welches V. 30. 31. mit σημεῖον einen Wechselbegriff bildet. Die ἄρτα, die zu diesen σημείοις in Gegensatz gesetzt werden, können also auch hier, wie notorischer Weise an

allen andern Stellen, in Jesu Munde, nur von geistiger Speise verstanden werden, und Jesus spricht auch hier, eben so wie dort bei den Synoptikern, von dem Speisungswunder nicht als von einem leiblichen Mirakel, sondern als von einem im Geist eines in der Wahrheit durch Ihn vollbrachten Wunders. — —

Mit vorstehender Erörterung haben wir zugleich die Frage eingeleitet, die wir jetzt noch kürzlich berühren müssen, da ein beträchtlicher Theil der Tholuck'schen Schrift, von dem wir bisher noch nicht sprachen, ihr gewidmet ist: die Frage über das Verhältniß der Darstellung in unsern vier Evangelien zu der Geschichte sowohl, als auch zu der Sage. — Man könnte vielleicht aus dem eben Gesagten den Schluß ziehen, als beabsichtigten wir das, was wir im Vorhergehenden mythische Bestandtheile der ev. Gesch. genannt haben, entweder Alles, oder Einiges davon auf bloße Mißverständnisse der Darsteller, sei es unserer Evangelisten selbst, oder anderer ihnen Vorhergehender, zurückzuführen. Dies aber ist keineswegs unsere Meinung. So deutlich wir einzusehen glauben, daß viele, ja daß vielleicht alle solche mythischen Züge mittelbar oder unmittelbar sich an persönliche Aussprüche Christi anknüpften und durch sie veranlaßt wurden; so erkennen wir sie nichtsdestoweniger für wirkliche Mythen, in demselben, ja in einem noch vollständigeren Sinne, wie andere Mythen der oben von uns bezeichneten Art auf geschichtlichem Gebiet. Sehr wahrscheinlich hatten sich die Apostel und andere Lehrer der ältesten Gemeinde in ihren Vorträgen längst vor Abfassung unserer Evv. jener Aussprüche auf eine Weise bedient, wodurch sie zu mythischen, im Glauben der Gemeinde begründeten Anschauungen geworden waren, noch ehe einige derselben, durch die Aufzeichner der ev. Geschichte mit den Reden, die sich neben ihnen, unstreitig durch die frühzeitigere Aufzeichnung der λόγια κυριακὰ, in ihrer ächten Gestalt erhalten hatten, in jene mißverständliche Verbindung gebracht wurden. Durch diese Voraussetzung wird ihre trotz dieses ihres nachweislichen Ursprungs nichts desto weniger ächt mythische Natur und Substantialität gerettet, die

ſich auch übrigens in ihrem ſymboliſch-religiöſen Gehalte berührt und ſie von der abentheuerlich-phantaſtiſchen Natur der apokryphiſchen Dichtungen, (die man nicht einmal Mythen nennen ſollte, da ſie niemals Gegenſtände eines ernſtlichen Glaubens waren,) immer zu ihrem Vortheil unterſcheiden wird. Eben dadurch aber wird zugleich diejenige Stellung der ſchriftlichen Urkunden zur Geſchichte und zum Mythus gerechtfertigt, die bei unſerer Anſicht der ev. Geſch. in allen Punkten die nothwendige Vorausſetzung bildet, und vor der wir die feſte Ueberzeugung hegen, daß ſie ſich von einer beſonnenen und vorurtheilloſen Kritik dieſer Urkunden immer mehr bewähren wird.

Hr. Dr. Tholuck, das Evangelium Matthäi der neuern Kritik gegen daſſelbe, deren Gründe, obwohl von der Natur der innerlichen, er hier für „unbeſtreitbar berechtigte" erkennt (S. 240), einſtweilen preisgebend, ſpricht dagegen ausführlich über die drei übrigen Evangelien in einem Sinne, der ihre Abfaſſung unmittelbar durch Apoſtel oder Apoſtelſchüler, und ſomit ihre vollſtändige hiſtoriſche Glaubwürdigkeit zu erweiſen die Abſicht hat. Wie es die Natur der Sache mit ſich bringt, beſteht dieſer Beweis hauptſächlich in der Abwehrung oder Widerlegung von Gegengründen; es gilt alſo auch von ihm zum großen Theile, was wir oben von der in vielen Punkten unſtreitig ſiegreichen Bekämpfung des Strauß'ſchen Extremes durch unſern Verf. im Allgemeinen ſagten. Aber mit der Widerlegung der Hypotheſe eines vollkommen unhiſtoriſchen Charakters der Evangeliſten iſt der Beweis eines vollkommen hiſtoriſchen Charakters derſelben noch keineswegs abgethan. — Wir wollen zugeben, daß der Verf. durch ſeine ſcharfſinnige und gelehrte Abhandlung (S. 158–198) über die fatale Stelle vom Cenſus des Quirinus die Möglichkeit erwieſen habe, daß die Angabe des Lukas hiſtoriſch zu retten ſei; — mehr als die Möglichkeit, und noch dazu eine ſehr ſchwache und entfernt liegende, hat er zuverläſſig nicht erwieſen. Der für den Evangeliſten nicht präoccupirte Leſer wird ſich immer dafür entſcheiden, entweder,

daß Lukas wirklich den geschichtlich bekannten, in spätere Jahre fallenden Census meinte, oder, was bei dem sichtlich chronologisirenden Bestreben dieser Parthien der Erzählung unseres Evangelisten uns fast noch wahrscheinlicher dünkt, daß er der chronologischen Differenz dieses Census von demjenigen, den er berichten wollte, von dem die Sage erzählt und ihn gleichfalls einen Census des Quirinus genannt hatte, sich allerdings bewußt war, und eben um die Verwechselung zu vermeiden, in der Schnelligkeit die Hypothese bildete, dieser Census (der mythische) müsse wohl ein erster, vor jenem zweiten, anderweit bekannten unter dem syrischen Proconsul Quirinus gewesen sein. Eine solche Hypothese ohne weitere Prüfung auch nur ihrer historischen Möglichkeit im besten Glauben sogleich als eine faktische Bemerkung vorzutragen, liegt ganz in dem Charakter unwissenschaftlicher Geschichtschreiber, welche ohne Kritik und diplomatische Genauigkeit, aber auch ohne Arg und trügerische Absichtlichkeit, das Ueberlieferte aufnehmen, und treuherzig wieder geben. Ungefähr ein Gleiches, wie von dem Quiriniſchen Census, mag von der Erwähnung des Tetrarchen Lysanias gelten (S. 198 ff.); wiewohl sich der Verf. hier selbst nicht verbergen kann, daß die Hypothese von einem Zweiten dieses Namens, wodurch allein hier Lukas gerechtfertigt werden könnte, aller geschichtlichen Anknüpfpunkte ermangelt und Nichts, als eben eine reine Hypothese ist. — Doch wir müssen uns das weitere Eingehen in diese Einzelheiten versagen, und nur, was Lukas betrifft, — mit welchem der Hr. Verf. seine Vertheidigung der Evangelisten darum beginnt, weil hier Strauß selbst die Möglichkeit hat stehen lassen, daß der Verf. des nach ihm genannten Evangeliums und der Apostelgeschichte ein Apostelschüler sei, — noch bemerklich machen, wie wir es nicht recht in Einklang zu bringen wissen, wenn der Verf. einerseits, jenes Zugeständniß seines Gegners acceptirend, sich beflissen zeigt (S. 139 ff.), die Entstehung des Lukasevangeliums, dem ausdrücklichen, freilich nicht unbestrittenen Zeugnisse des Irenäus (contr. haer. III, 1. Euseb. hist. eccl. V, 8) zuwider, so weit als nur im-

mer möglich herauf zu rücken, andererseits aber (S. 233) auch die, durch Schleiermacher u. A. zur Evidenz gebrachte Thatsache, daß der Verf. jenes Evangeliums schriftliche Berichte Anderer benutzt hat, zu Gunsten seiner Glaubwürdigkeit benutzen zu können meint. Je mehr man nämlich dieses Letztere zugiebt, desto unwahrscheinlicher wird unseres Erachtens die frühzeitige Abfassung des Ev.; seine Abfassung durch einen Apostelgehülfen überhaupt. Eben diese Unwahrscheinlichkeit wird freilich noch gar sehr erhöht durch die vielfachen Widersprüche sowohl des Evangeliums, als auch der Apostelgeschichte mit anderem sonst Beglaubigten, durch den Apostel Paulus selbst, dessen Gefährte Lukas gewesen sein soll, Beglaubigten; (welche vom Standpunkt eines der Begebenheit so Nahestehenden völlig unerklärliche Unterlassungssünden hat der Evangelist allein in Bezug auf die Auferstehungsgeschichte begangen!) so wie auch durch die Ausdrücke der Proömien beider Schriften, in denen man jede Spur eines nähern Verhältnisses, in welchem der Verf. zu ihrem Inhalte gestanden hätte, vergebens sucht. Daß übrigens Timotheus der Verf. nicht sein kann, scheint uns noch schlagender, als durch den von Tholuck S. 136 in der Note angeführten Umstand, dadurch bewiesen werden zu können, daß es Niemandem einfallen wird, in einer an einen persönlichen Freund gerichteten Privatschrift von sich in der dritten Person zu spechen und sich „einen Gewissen, Namens N. N." (μαθητής τις, ὀνόματι Τιμόθεος Ap. Gesch. 16, 1) zu nennen. — Zu Markus übergehend kämpft der Verf. (S. 246 ff.) scharfsinnig und mit siegenden Gründen gegen die von Strauß (neuerlich auch von de Wette in der Einleitung zu seiner Erklärung des Lukas und Markus) als „evident" adoptirte Grießbachsche Hypothese; nicht minder überzeugend nimmt er (S. 255 ff.) die Glaubwürdigkeit des Papias'schen Zeugnisses über jenen Markus, welcher der Begleiter des Petrus war und dessen Erzählungen von Christus aufzeichnete, in Schutz. Aber von diesen Zugeständnissen ist, wie auch der Hr. Verf. (S. 259.) nicht verkennt, noch ein weiter

Weg zu dem Beweise, daß wir in unserm so genannten Markus wirklich jene Schrift des Markus, von welcher Johannes der Presbyter sprach, besitzen. Je mehr man sich von der Unstatthaftigkeit der Hypothese überzeugt, daß einer unserer Evangelisten die andern, so wie sie uns vorliegen, benutzt habe, desto weniger wird man einzugestehen umhin können, daß alle drei Synoptiker gemeinschaftliche schriftliche Quellen benutzt haben müssen. Solches Eingeständniß aber auf jenen ächten Markus überzutragen, wird man doch billig Anstand nehmen, eben so, wie wir billig Anstand nehmen, das οὐ τάξει, was Papias oder Johannes der Presbyter von jener ächten Markusschrift sagt, so leicht, wie unser Verf. thut, (S. 244 f.) mit der Gestalt unseres Markusev. vereinbar zu finden. Dies hält uns jedoch nicht ab, dem Hrn. Verf. vollkommen beizustimmen in seiner S. 260 ff., erhobenen Polemik gegen Straußens Bestreben, alle Details, welche das zweite Evangelium vor dem ersten voraus hat, als leere und willkührliche Ausschmückungen zu erklären. Vielmehr, wie es uns gewiß ist, daß unser εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον seinen Namen und seine Stelle im neutestamentlichen Kanon von einer vor den übrigen Evangelien ihm eigenthümlichen, besondern und vollständigern Beziehung auf die hebräischen λόγια des Apostels Matthäus hat, so ist es uns wahrscheinlich, daß eine ähnliche Beziehung zwischen dem εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον und den Aufzeichnungen des ächten Markus obwalten, und die größere Anschaulichteit und Detailschilderung des zweiten Ev. wenn nicht durchgehends, doch zum großen Theil auf diese, keineswegs zu verachtende Quelle sich zurückführen mag.

Und hiermit nun haben wir, wie man bemerken wird, die Summe unserer Ueberzeugung in Bezug auf Ursprung und Charakter der synoptischen Evangelien, wo nicht ausgesprochen, doch angedeutet. Wie viel Gewicht man hiebei auf das bekannte Zeugniß des Papias über die λόγια des Matthäus und auf die Schleiermacherſche Deutung desſelben, welcher beigepflichtet zu haben der Hr. Verf. (S. 244) dem Ref. so übel

nimmt, legen will, halten wir für ziemlich gleichgültig. Willig geben wir namentlich denjenigen Theil jener Deutung Preis, der zunächst die Anwendung des Zeugnisses auf die Entstehung unserer Evangelien zu enthalten scheint. Der Ausdruck: ἡρμήνευσεν αὐτὰ ὡς ἠδύνατο ἕκαστος kann allerdings nur von Uebersetzungen, nicht von Bearbeitungen verstanden werden; und zwar ohne Zweifel nicht von schriftlichen, sondern von mündlichen Uebersetzungen; so daß also die Aussage des Papias diese ist: vor Abfassung der griechischen Evangelien und Erläuterungsschriften (zu welchen letztern die eigenen λόγια des Papias gehörten) hatte Niemand etwas Schriftliches, an das er sich halten konnte, als nur die hebräischen λόγια des Matthäus, welche er sich, so gut es gehen wollte, zu verdollmetschen suchen mußte. Keineswegs aber wird man das Gewicht hinwegschaffen können, welches auf dem Worte λόγια als solchem liegt, welches, wenn es auch später für Schriften anderer Art gebraucht werden mochte, doch deutlich die Beschaffenheit jener ursprünglichen Schriften erkennen läßt, — erkennen läßt, wie dieselben entweder einzig oder vornehmlich bestimmt waren, die Reden und Aussprüche des Herrn im Gedächtnisse zu erhalten. Eine Bestimmung, die, wie sie sich der in der Natur der Sache liegenden Wahrscheinlichkeit durchaus gemäß erweist, so auch durch den Rückschluß, den wir aus der Beschaffenheit unsers Matthäusevangeliums auf die Gestalt seiner vornehmlichsten Quelle machen dürfen, vollkommen bestätigt wird. Erwünscht ist uns dieser Aufschluß über den ursprünglich apostolischen Kern unserer synoptischen Evangelien, wir leugnen es nicht, um für die Beglaubigung dessen, was wir für einzig wesentlichen Glaubensinhalt derselben erkennen, d. h. für das Bild der Persönlichkeit des Erlösers und für seine Lehre, auch einen äußerlichen Halt zu gewinnen. Dennoch würden wir nöthigenfalls auch dieser Stütze zu entbehren wissen, da beides, Bild sowohl als Lehre, seine Beglaubigung in sich selbst trägt und sich als der unantastbare thatsächliche Kern einer mehrfach vermittelten, und mit man-

chen sagenhaften Beimischungen durchflochtenen Ueberlieferung jedem für das Höchste des Geistes nicht verschlossenen Sinne kund giebt. — Aber auch selbst die äußere, kanonische Autorität, welche die Kirche den drei synoptischen Evangelien beigelegt hat, läßt sich, ohne irgend eine Gewaltsamkeit gegen das, was über ihren historischen Ursprung der Augenschein lehrt, vollkommen rechtfertigen. Die Ueberschriften, *κατὰ Ματθαῖον*, *κατὰ Μάρκον* u. s. w. hatten von Haus aus gewiß nicht die Bestimmung, eine unmittelbare, sondern, wie es der strenge Wortsinn giebt, eine mittelbare Verfasserschaft der Genannten anzudeuten; eine solche aber anzunehmen hindert nicht nur Nichts, sondern wird, bei einer unbefangenen Zusammenstellung der vorhandenen Zeugnisse mit dem schriftstellerischen Charakter unserer Evangelien, sogar in hohem Grade wahrscheinlich. An der abergläubischen Verehrung, welche wir die spätern Kirchenlehrer von Irenäus an vor dem Buchstaben dieser Schriften hegen sehen, war die frühere Kirche außer Schuld; diese kommt auf Rechnung des, wie auch unser Verf. anerkennt, vielfach beschränkten und präoccupirten Geistes jener übrigens so ehrenwerthen Männer. — Die Widersprüche der Erzählung endlich, zu deren Entschuldigung unser Verf. im letzten Abschnitte seiner Schrift (S. 429 ff.) so manche scharfe Analogien beibringt, von denen man aber sich zuletzt doch nicht verbergen kann, daß sie die Glaubwürdigkeit jener Berichte, sofern diese als von Augenzeugen oder unmittelbar nach Augenzeugen abgefaßte gelten sollen, aufs Aeußerste gefährden, — diese Widersprüche werden bei unserer Ansicht von der Entstehung dieser Schriften nur zu neuen Belegen für die geschichtliche Wahrheit ihres Kernes; so wie umgekehrt, auf diese Ansicht übertragen, die vielen trefflichen Bemerkungen des Verf. besonders in den Abschnitten S. 348—396 seiner Schrift über das Zusammentreffen der Erzählung namentlich in der Leidensgeschichte und der Geschichte der apostolischen Gemeinde mit so vielen sonst bekannten Umständen der Zeitgeschichte, nur an Gewicht und Bedeutung gewinnen können.

Ein ganz Entsprechendes aber, wie von dem Ursprunge und Charakter der synoptischen Evangelien gilt der innigsten Ueberzeugung des Ref. zufolge auch von dem des Johanneischen. Dr. Tholuck handelt von demselben in einem ausführlichen Abschnitte (S. 270—348.) mit Umsicht und Gelehrsamkeit, und auch mit ruhiger Besonnenheit, wie namentlich sein S. 283. gegebenes Zugeständniß beweist, daß die äußern Zeugnisse, welche für die Authenticität des Evangeliums und der Briefe sprechen, mit nicht minderem Gewicht auch für die, jetzt fast von Allen aufgegebene Apokalypse sprechen, welche Letztere unser Verf. freilich, so gut er die entgegenstehenden Schwierigkeiten zu würdigen weiß, doch zu retten noch nicht ganz verzweifeln will. Ohne nun auf diese einzelnen Zeugnisse, — schon um der angeführten Consequenz willen nicht, — ein größeres Gewicht, als billig, legen zu wollen, stimmen wir doch von ganzem Herzen dem Hrn. Verf. in der Ueberzeugung bei, daß die fast einstimmige Voraussetzung des gesammten christlichen Alterthums, welches den Ursprung des vierten kanonischen Evangeliums auf den geliebten Jünger des Herrn zurückführt, unmöglich ohne Grund sein kann. Aber er selbst zeigt uns, ohne seinen Willen freilich, den Weg, wie wir diese Ueberzeugung mit dem, was wir bereits oben über den Charakter auch dieses Evangeliums bemerklich machten, und mit den bis jetzt unwiderlegt gebliebenen Ergebnissen der Strauß'schen Kritik so mancher Erzählungen dieses Ev. in Uebereinstimmung bringen können. Wohl minder im strengen Ernste, als in einer Anwandlung geistreicher, wiewohl etwas übermüthiger Paradoxienlust, um durch eine überraschende, für unmöglich gehaltene Erfüllung seiner überspanntesten Forderungen dem Gegner auf eine recht eklatante Weise den Mund zu stopfen, — bedient er sich (S. 276. f.) der zwei letzten Verse des Ev. als eines von unmittelbaren Freunden des Johannes ausgestellten Zeugnisses für die Aechtheit des Evangeliums und die Glaubwürdigkeit seines Inhalts. Hier nun liegt doch in

der That die Frage nahe genug: Konnten ein Paar namenlose Freunde oder Schüler des — unstreitig bereits abgeschiedenen, — Apostels es für nöthig oder dienlich erachten, ein so wunderlich klingendes, selbst unbeglaubigtes Zeugniß (— es spricht uns dieses namenlose Zeugniß fast ähnlich an, wie das „Gedruckt in diesem Jahr" auf alten Drucken,) — der zur Aufbewahrung und Herausgabe ihnen anvertrauten Schrift des Apostels beizuschreiben: wer bürgt uns dafür, daß sie sich mit dieser Schrift nicht noch andere Freiheiten herausgenommen haben werden? War diese Schrift, wie, ganz abgesehen noch von dem erkennbaren Charakter der uns vorliegenden auch alle äußeren Analogien dafür sprechen, war sie vielleicht eine fragmentarische, eine bloße Gedenk- oder Erinnerungsschrift, eine Sammlung von λόγια in ähnlicher Weise, wie wir aus andern Quellen wissen oder vermuthen können, daß die des Matthäus und des Markus waren: wer hindert uns anzunehmen, daß auch hier erst durch jene dienstwillige Hand, die sich nicht einmal hat verbergen wollen, jene Bruchstücke durch andere Bruchstücke ergänzt und, dem Geschmack jener Evangelien schreibenden Zeit zu Liebe, in eine fortlaufende, scheinbar zusammenhängende Erzählung verarbeitet sind? Oder fehlt es etwa in dem Ev. selbst, — wiederum abgesehen von der Beschaffenheit seines Inhalts, von dessen theilweiser Unvereinbarkeit mit andern, nicht schlechter als er, beglaubigten Erzählungen und sonstiger Unwahrscheinlichkeit oder Ungedenkbarkeit, — fehlt es etwa in der äußerlichen, formalen Beschaffenheit desselben an Spuren solcher Zusammensetzung? Was hat denn jenes sonderbare Zeugniß Kap. 19. V. 35, was hat es denn — wenn nicht allenfalls den Nichtgebrauch der ersten Person, auf den man doch kein besonderes Gewicht wird legen wollen, — voraus vor dem — von unserm Verf. für sich benutzten — Schlußzeugniß, um nicht gleichfalls für das Zeugniß eines Andern, für Den, der daselbst als Augenzeuge bezeichnet wird, zu gelten? Steht nicht dort sogar ausdrücklich von diesem Augenzeugen das Perfectum μεμαρτύρηκε, während er im Schluß-

zeugniſſe nicht ὁ μεμαρτυρηκώς, ſondern ὁ μαρτυρῶν genannt wird? Und jene vielfachen Räthe, die an einigen Stellen ſo offenbar ſind, daß ſie, in Bezug auf die bekannte Perikope des 8ten Kapitels ſchon manchen Alten, namentlich auch manchen Abſchreibern, welche ſie ganz wegzulaſſen vorzogen, in Bezug auf das einunddreißigſte Kapitel ſo vielen, gewiß urtheilsfähigen Neueren Verdacht eingeflößt haben; die an andern Stellen, obgleich dem Unbefangenen nicht minder auffallend, nur durch die faſt abgöttiſche Verehrung für den angeblichen Verfaſſer des Ganzen bisher ungerügt bleiben konnten! Muß, — um nur dieſes eine Beiſpiel anzuführen, — muß nicht ein Jeder, der ſich wirklich unbefangen nennen will, den Abſchnitt Kap. 13, V. 1. bis Kap. 14, V. 31. ſogleich auf den erſten Anblick für ein ſelbſtſtändiges in die Mitte, theils anderer ähnlichen Bruchſtücke, theils eines kümmerlich genug ſich durch ſie hindurchwindenden Erzählungsfadens eingeſchobenes Bruchſtück erkennen? Wo ſonſt, als in der Annahme ſolcher Zuſammenſetzung, fände man die befriedigende Erklärung für die ſonderbare Auswahl der Inhaltsſtücke dieſes Ev., welches, um als Ergänzungsſchrift der übrigen Evangelien betrachtet zu werden, offenbar zu viel, um als ſelbſtſtändiger Bericht von dem Leben und den Thaten des Erlöſers, zu wenig ihm mit jenen gemeinſchaftliche Beſtandtheile hat? Dahingegen, wenn, unſerer Annahme zufolge die ganze Erzählung nur beſtimmt war, um den von Johannes rhapſodiſch, ſeiner Individualität gemäß und ohne Anſpruch auf Vollſtändigkeit irgend einer Art aufgezeichneten λόγια zur Einkleidung zu dienen, jene Auswahl nichts Räthſelhaftes mehr hat. Und dann — ein ſcheinbar geringfügiger, aber höchſt charakteriſtiſcher Umſtand, — jene in dieſem Ev., ganz der ſonſtigen Sitte der Evangeliſten zuwider, welche die auftretenden Perſonen immer ſehr bald als bekannt vorauszuſetzen lieben, unaufhörlich wiederkehrende umſtändliche Bezeichnung der namhaft gemachten Perſonen und Orte, nicht bloß nach früher ſchon dageweſenen, ſondern häufig auch (z. B. Kap. 11, V. 2. Kap. 12, V. 4. u. a.) nach ſpäter erſt, im

weitern Verfolg der Erzählung, vorkommenden Kennzeichen (— nicht einmal in Bezug auf den Johannes selbst, der doch durch das: ὃν ἠγάπα genug bezeichnet war, überhebt sich der Erzähler solcher, gerade hier auffallend weitläufig gerathenden Bezeichnung: Kap. 21, V. 20.): was sagt sie uns? Was sonst, als daß der Redacteur des Ev. Mühe hatte, sich in dem ihm fremden Personen- und Sachenkreise zurecht zu finden, und seinen Lesern solche Mühe, so gut er es vermochte, zu ersparen Sorge trug? Eben dahin deuten auch so manche, in dem Munde eines Apostels sonderbar klingende Erläuterungen über Dinge, die einem gebornen Israeliten viel zu geläufig sein mußten, als daß im schriftlichen Vortrage ihm das Bedürfniß seiner Leser nach einer Erklärung so leicht beifallen konnte (z. B. Kap. 4, V. 9.); selbst der unabläſſig gebrauchte Ausdruck οἱ Ἰουδαῖοι, ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων u. s. w. muß bei Unbefangenen Verdacht erwecken. Endlich ist der Charakter der Erzählung einer Menge von Stellen ein dergestalt verworrener, unbehülflicher, ja an nonsens gränzender, wie wir solchen, bei allem Mangel an logischer Bildung, den allerdings auch die Briefe zeigen, dennoch einem so edlen Geiste, als Johannes unläugbar war und in dem Ev. selbst sich bethätigt, keineswegs zutrauen können, und überhaupt nur aus arger Unwissenheit des Erzählers in Bezug auf die in Rede stehenden Gegenstände zu erklären wissen.

Dieß alles glaubte Ref. sagen zu müssen, nicht um die paradoxe Wendung, durch welche der Verf. die Authentie des Ev. Johannis gegen Straußens Angriff vertheidigt, durch noch keckere Paradoxien zu überbieten, sondern weil es seine ernste Ueberzeugung ist, in welcher er bei jeder neuen Lektüre jenes Ev. sich bestärkt findet. Sollte man ihm hier etwa dasselbe Bedenken entgegen halten, durch welches Dr. Tholuck (wie Ref., der sich jedoch über diesen Punkt kein wissenschaftlich gültiges Urtheil anmaßt, sondern solches den Sprachgelehrten überläßt, für seine Person dafür hält, mit Recht) in Bezug auf Lukas der Ansicht begegnet, als ob dessen Schriften aus Bruch-

stücken verschiedener Verff. zusammengesetzt seien: daß nämlich das Durchgehn gewisser Spracheigenthümlichkeiten die Identität des Verfassers beweise: — so würden wir uns zur Widerlegung dieses Bedenkens auf die trefflichen, aber von dem Hrn. Verf. — wovon gleich nachher noch ein Wort — nicht ganz am rechten Orte angebrachten Bemerkungen beziehen, durch welche er S. 337. ff. die Möglichkeit, daß ein Jünger sich vollständig alle Eigenthümlichkeiten der Sprach- und Redeweise seines Meisters aneignen konnte, zu erweisen sucht. Dergleichen Aeußerlichkeiten nämlich, wie in denen hier die Gleichheit bestehen würde, sind recht eigentlich Gegenstand der Nachahmung eines Vorgängers, der sklavischen Anbequemung an einen Vorgänger; namentlich bei einem so unselbstständigen Nachahmer, wie allen Anzeigen nach der Redacteur des Ev. dem Apostel gegenüber, dessen Worte er mit den seinigen in ein cento zusammenschmolz, gewesen sein muß. Daß auch dem Geiste nach wirkliche Gleichheit oder nur Verwandtschaft zwischen den die Rede des Herrn berichtenden und den rein erzählenden Partheien obwalte, wird uns Niemand überreden. Man vergleiche z. B. das vorhin erwähnte dreizehnte und vierzehnte Kapitel, dieses wunderschöne, ohne Zweifel, wie nicht minder auch die weiterhin folgenden Reden, ächt Johanneische Bruchstück mit der Erzählung von der Erweckung des Lazarus, oder von der Speisung der Fünftausend und von den Ereignissen auf dem See Genesaret *). — Nur um den Preis dieser Zugeständnisse scheint uns der treffliche und hochwichtige Kern dieses Evangeliums gerettet werden zu können, den allerdings auch wir auf keine Weise missen möchten. Nicht als ob wir in den gewöhnlichen, seit Clemens Alexandrinus, der ihn zuerst gethan hat, zum Ueberdruß wiederholten Ausspruch einstimmen wollten, daß wir hier erst den vollständigen, den geistig verklärten Christus kennen lernen,

*) Aus dieser Verschiedenheit der Bestandtheile des Ev., welche Strauß sich nicht zum Bewußtsein gebracht hatte, mag der Widerspruch in den Urtheilen dieses Kritikers über die geistige Beschaffenheit des Joh. Ev. sich erklären, welchen Tholuck ihm nachweist.

daß dieß erst das Evangelium des Geistes, die übrigen Evangelien aber ihm gegenüber nur leibliche seien. Will man ja an diesem, einmal beliebt gewordenen Ausspruche festhalten: so ist dabei zu erinnern, daß eben der Leib Christi, d. h. seine lebendige Individualität und Persönlichkeit das Höchste, daß „Leiblichkeit" in diesem Sinne „das Ende der Wege Gottes" ist. Diese nämlich, die erhabene, göttliche Persönlichkeit des Erlösers in ihrer leibhaften Lebendigkeit lernen wir bei Weitem wahrer, anschaulicher und vollständiger aus den Synoptikern, vor allen aus den Reden des Matthäusevangeliums kennen; das Johannesevangelium liefert zwar Nachträge zur Ergänzung oder weitern Ausführung dieses Bildes, nicht aber für sich allein ein vollständiges, in sich selbst bestehendes und durch sich selbst verständliches Bild jener gewaltigen Persönlichkeit. Das pneumatische Element, welches dieses Ev. vor den übrigen voraus haben soll, besteht nicht in dem Bilde, sondern vielmehr nur in der Ansicht, die es von dem Erlöser giebt. Nicht der wirklich auftretende Christus ist bei Johannes eine geistig höhere Gestalt, als bei den Synoptikern, sondern die Theorie von Christus ist bei Johannes eine geistigere, als bei den Synoptikern; oder vielmehr sie ist nur hier eine Theorie, während die Synoptiker gar keine Theorie haben. Johannes selbst ist unstreitig eine bedeutendere Individualität, als irgend einer unter den Verfassern nicht nur unserer gegenwärtigen synoptischen Ev., sondern auch der Quellenschriften, aus denen diese schöpften. Aber eben weil Johannes dies ist, erscheint uns bei ihm Christus nicht in der reinen Ursprünglichkeit seiner eigentlichen Gestalt, sondern durch das Medium einer fremden Persönlichkeit und Theorie hindurch. Die Johanneischen λόγια sind nicht so reine Aufzeichnungen der Worte Jesu, wie die Matthäischen; dieß würde uns die Verwandtschaft dieser Reden mit den eigenen Reden des Johannes im Prooemium (welches wir gleichfalls für ächt Johanneisch halten) und in den Briefen beweisen, wenn es nicht entscheidender noch der Umstand bewiese, daß aus ihnen lange kein so lebendi-

ges, so sprechendes Bild des persönlichen Christus resultirt, wie aus den synoptischen. Es ist ein, wie man gemeinhin sagt, idealisirter Christus, dieser Johanneische. Dieß aber kann in diesem Falle nicht für ein Lob gelten; denn wo, wie hier, die objektive Wahrheit der Sache schon das Maximum des Ideals enthält, da kann ein noch weiteres Idealisiren dem Gegenstande nur nehmen, aber Nichts mehr geben. Idealisiren heißt hier so viel als Verallgemeinern, die lebendigen Farben der Reflexion durch Abstraktion abbleichen. — Hiernach glauben wir das übrigens Geistvolle und Tiefgedachte modificiren zu müssen, was der Hr. Verf. einerseits über die Möglichkeit sagt, daß eine und dieselbe Persönlichkeit so wesentlich verschiedene Seiten zeige, wie das synoptische und Johanneische Christusbild, andererseits über die Denkbarkeit einer so vollständigen Versenkung der geistigen Individualität eines Jüngers in die des Meisters, wie wir, in Betracht der außerordentlichen Aehnlichkeit der Briefe mit den Christusreden des Ev., bei Johannes annehmen sollen. Zu letzterer Annahme ist durchaus kein hinlänglicher Grund, da nach Allem, was wir sonst von Christus wissen, es bei weitem wahrscheinlicher ist, daß Johannes sein Christusideal nach seiner Individualität ausprägte, als daß er umgekehrt seine Individualität nach dem wirklichen Charakterbilde des persönlichen Christus umgegossen haben sollte. Dadurch wird jedoch nicht ausgeschlossen, daß nicht eben diese seine Individualität ihn befähigen konnte, manche wahlverwandte Züge des ächten Christusbildes vollständiger aufzufassen und deutlicher in seinen Aufzeichnungen hervorzuheben, als wir in den synoptischen Evv. sie hervorgehoben finden. Diese Züge durch Zusammenhalten des Johanneischen einerseits mit dem synoptischen, andererseits mit dem eigenen Charakterbilde des von Jesus geliebten Jüngers herauszufinden und sie mit dem ersteren in eine organische Einheit, welche Geist und Wahrheit hat, zu verschmelzen, gehört zu den Aufgaben jener höheren, positiven Kritik der ev. Gesch., welche Strauß noch zu begründen übrig gelassen hat.

Philoſophie der Geſchichte und Geſchichte der Philoſophie

in Bezug auf:

Hegels Vorleſungen über die Philoſophie der Geſchichte. Herausgegeben von Dr. Eduard Gans. Berlin 1837. (der ſämmtl. Werke 9r Bd.) XXII. 446. gr. 8.

Dr. C. L. Michelet Geſchichte der letzten Syſteme der Philoſophie in Deutſchland von Kant bis Hegel. Erſter Theil. Berlin 1837. VIII. 537. gr. 8.

L. Feuerbach Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwickelung und Kritik der Leibnitzischen Philosophie. Ansbach 1837. IV. 295. 8.

J. Fr. Fries die Geſchichte der Philoſophie, dargeſtellt nach den Fortſchritten ihrer wiſſenſchaftlichen Entwickelung. Erſter Bd. Halle 1837. XXIV. 556. 8.

Von

H. M. Chalybäus.

Eine das allgemeine Intereſſe vielfach aufregende Streitfrage hat ſich jetzt aufs Neue im weiteren Kreiſe über den Einfluß erhoben, welchen die ſpekulative Philoſophie, ſo wie auf viele andere Zweige der Litteratur, ſo namentlich auch auf die Geſchichtſchreibung errungt, oder — wie Viele ſagen: — ſich anmaßt; zumal da jene Philoſophie nicht etwa bloß bei ſich bleibt und nur ihre eigene Geſchichte nach ihren Anſichten modelt, ſondern auch die

Darstellung der Weltgeschichte mit einer Revolution bedroht. Es ist bekannt, daß dieses Attentat schon einmal von der Schelling'schen Schule gemacht, und unter dem Namen „einer Construktion der Geschichte a priori" sattsam verschrieen worden ist; jetzt thut sich dasselbe Bestreben, im Grunde nur wenig modificirt, aufs Neue hervor unter dem Titel „einer organischen" oder auch schlechthin „philosophischen" Geschichtschreibung. Insgemein pflegt das Historische als das direkte Gegentheil von allem Philosophischen angesehen zu werden, indem sich nichts schärfer abscheide, als das Faktisch-empirische und das Ideal-aprioriſche. Dennoch wird neuerdings die Philosophie der Geschichte oder die philosophisch behandelte Geschichte nicht nur als die eigentliche wahre Geschichte überhaupt betrachtet, sondern auch auf das Gebiet der Spekulation herüber gezogen — oder vielmehr, in ein solches Verhältniß zur Metaphysik gesetzt, daß sie mit ihrer Schwester, der Physik, eigentlich nur den zweiten erfüllenden oder ergänzenden Theil der Philosophie auszumachen scheint. Der Geist, das ewige Grundwesen aller Dinge, ist von Anbeginn die Metamorphose (den Proceß) aller natürlichen und geistigen Gestalten durchgegangen, als Menschengeist erkennt er sich selbst und überschaut von dieser höchsten Stufe bewußtvoll seinen durch das Gebiet der Natur und Geschichte zurückgelegten Weg, d. h. er erkennt vermöge der in philosophischer Selbstergründung ihm klar gewordenen Gesetze seiner eignen geistigen Selbstbewegung (Vernunft) nun sich selber auch in den bereits zurückgelegten, bewußtlos durchwanderten Gestaltungen der bloßen Natur und früheren Weltgeschichte. Sie, die Vernunft in uns, sieht und erkennt in Allem, was da ist und da war, wieder Vernunft; sie betrachtet die Welt und die Weltgeschichte in der Voraussetzung, daß auch in diesen ein vernünftiger Gang sich kund gebe, daß Vernunft aus den Werken Gottes spreche, sobald wir sie nur mit Vernunft anschauen. Dieses Daraufansehen der Welt, ob oder daß Vernunft in ihr sei, ist es, worin die spekulative Physik und Geschichte besteht. Es ist eigentlich Nichts, als die Durch-

führung der Spekulation durch die hiſtoriſche Wirklichkeit; geht die Spekulation mit ihren logiſchen Kategorieen der Anſchauung voran und ſagt im Voraus, wie ſich, jenen Geſetzen des allgemeinen Geiſtes gemäß, die Wirklichkeit im Allgemeinen werde geſtalten müſſen, ſo entſteht der Schein einer Conſtruktion a priori; kommt ſie hinter der empiriſchen Anſchauung her, ſo fällt dieſer Schein des Conſtruirens weg, ſie ſcheint dann das Gegebene bloß zu erklären. Ich ſage: es ſcheint ſo, weil in der That und in Wahrheit das Anſchauen und das Erklären oder Begreifen des Gegebenen ein und derſelbe Akt, ein gegenſeitiges Durchdringen im Bewußtſein iſt, und man nicht ſagen kann, welches Moment früher, welches ſpäter eintrete, da eben das Licht des Bewußtwerdens im Augenblick der Vereinigung aufleuchtet.

Dagegen nun erhebt ſich die gewöhnliche Anſicht, welche in der Geſchichte nur eine getreue, einfältige Erzählerinn des Gegebenen haben will. Freilich, ſagt man, nicht blos die Begebenheiten, ſondern auch den Zuſammenhang, die Urſachen und Folgen derſelben ſoll ſie aufdecken, das Wichtige von dem Unwichtigen zu ſcheiden wiſſen; man giebt zu, es finde ein allgemeiner Fortſchritt ſtatt, die Menſchheit ſei perfektibel, entwinde ſich der Barbarei immer mehr, der Aufklärung laſſe ſich keine Schranke ſetzen, der Zeitgeiſt ſei ſtets eine Macht geweſen, die ſich nicht beſchwören laſſe, u. ſ. f. Man ſtatuirt alſo einen gewiſſen ſtätigen Entwickelungsgang, Zuſammenhang, Ziel und Zweckmäßigkeit — mit einem Worte — Vernunft in der Weltgeſchichte. Man ſucht dieß entweder geradezu durch Einwirkung Gottes auf die Angelegenheiten der Menſchheit zu erklären, und denkt dabei an eine göttliche Weltregierung, läßt aber die Art und Weiſe, wie die Gottheit einwirke, auf ſich beruhen; oder man ſucht die Springfedern zu all dieſem Getriebe in den Gefühlen, Leidenſchaften, in der Vernunft und Beſtimmung der Menſchenindividuen, und ſagt: der Menſch iſt ſeiner Natur nach vorſchreitend (anthropologiſch-pſychologiſche Anſicht); oder endlich, man ſchiebt Alles auf die Macht

des sogenannten Zeitgeistes, welcher jedoch wiederum nur als ein Collektivum der einzelnen zu selbiger Zeit lebenden Individuen betrachtet wird. Dieß ist aber auch schon die äußerste Gränze, bis zu welcher diese Ansicht vorschreitet; ein Schritt weiter — und sie stände auf dem Gebiete der so sehr gehaßten Gegnerin, der organisch-philosophischen — oder wie Rosenkranz sie genannt hat — theologischen Geschichtsdarstellung. Jene nämlich, indem sie im Begriff ist, zuzugeben, daß Fortschritt, Plan, Einheit, Vernunft in der Weltgeschichte herrsche, (auch wo solche unsere Fassungskraft übersteige,) ist auch im Begriff zugleich einzuräumen, daß es eine höchste, allgemeine, einige Macht, ein Walten gebe, welches ein göttliches, weltumspannendes Walten und zugleich ein in allen menschlichen Geistern gegenwärtiges, die geistige Natur und Vernunft des Menschen selbst ausmachendes Wesen sei; eine Macht, die als reine Vernünftigkeit, oder doch (im Menschen) als vernünftige Natur und Bestimmung sich selbst ihr Gesetz sei — die sogenannte moralische Weltordnung, die zugleich die Weltmacht ist, in der wir alle leben, weben und sind. Dieß, sagen sie, geben wir zu, aber wir behaupten auch dieser allgemeinen Gesetzesmacht gegenüber ein freies Princip im Menschen, wodurch er wahres Individuum und Person ist; wir wollen nicht, daß das Menschengeschlecht für ein tausendköpfiges Ungeheuer angesehen werde, das an sich nur die leere Maske eines allgemeinen durch sie hindurch redenden und handelnden Weltgeistes — des Gottes der Pantheisten — sei. Hier also sind wir auf dem kitzlichen Punkte. Es ist der Pantheismus, der dahinter steckt und die Leute zu fürchten macht; denn freilich muß in diesem pantheistischen Elemente wohl jeder lebendigen Seele zu Muthe sein, als wäre sie etwa eine Wolke, die, kaum zur Cumulusgestalt zusammengeballt, sich schon wieder in die allgemeine Atmosphäre auflösen soll. Und nicht mit Unrecht, denn es ist allerdings in der neuesten Philosophie ein Punkt, ein Stadium, auf dem sie anerkannter Maßen völlig pantheistisch ist; nur daß dieß blos für einen Durch-

gangspunkt, der zu überwinden ist, nicht für den Beschluß und das Resultat gelten soll — ein so schwieriger Punkt freilich, daß auf Hegels Wege zur Zeit wohl nur Wenige durch dieses Nadelöhr wirklich hindurch, und nicht etwa beiweg, zu dem gewünschten Ziele kommen mögen.

Es ist hier nicht der Ort, weiter hierauf einzugehen; genug, wenn auf das eigentliche terriculamentum hingezeigt worden ist. Wenden wir uns zurück zu jener angefochtenen neuesten Art, die Geschichte zu behandeln. Wenn diese sich — den Worten nach — für die einzig wahre Geschichtschreibung, ja für die Geschichte selbst ausgiebt, — und allerdings sagt Hegel selbst: „die philosophische Weltgeschichte besteht nicht in philosophischen Reflexionen über die Weltgeschichte, sondern sie ist die Geschichte selbst" — so ist dieß nicht so zu verstehen, als solle hier gar keine andere Weise, die Geschichte anzusehen und darzustellen, neben der philosophischen gelten und geduldet werden; sondern der Sinn ist, daß die höchste Frucht des Geistes nur auf diese Weise aus der Geschichte genossen werde, das höchste Ziel aller historischen Forschungen zuletzt doch nur jene philosophische Erkenntniß bleibe, um deren willen man alle Mühe des Sammelns, Sichtens, Erzählens und Lernens übernehme, so daß ohne jene Erkenntniß aller Geschichte das Auge ausgeschlagen, und alles Studium, welches jenen Zweck nicht anerkenne und fördere, ein bewußtloses nichtiges Thun sei. Um hierüber zu größerer Klarheit zu kommen, hören wir, wie die verschiedenen Geschichtsdarstellungen zu klassificiren und einander unterzuordnen sein möchten. Vorerst jedoch ist zu bemerken, daß das Wort „Geschichte" selbst in doppelter Bedeutung genommen werden kann; einmal heißt es so viel als: das Geschehen oder Geschehene, das was in der Zeit vorgegangen ist, selbst. In diesem Sinne definirt sie z. B. Erdmann in der sehr lichtvollen Einleitung zum ersten Bande seiner Geschichte der neuern Philosophie (1834) so: die Geschichte ist die Entwickelung des allgemeinen Geistes in der Erscheinung (in Zeit und Raum); dieß

ist die objektive Bedeutung des Wortes; in subjektiver ist sie: die Darstellung dieser Entwickelung oder das Wissen von derselben. An diese letztere Bedeutung uns haltend, finden wir nun ferner bei Hegel in dem angezeigten Werke zunächst folgende drei Behandlungsweisen der Geschichte angegeben: a) die ursprüngliche, b) die reflektirte, und c) die philosophische Geschichte. Geht man auf den Grund dieser Eintheilung zurück, so scheint dieselbe, wenigstens dem Ausdrucke nach, unlogisch. Die „ursprüngliche" sollte die unreflektirte oder naive heißen; eine solche ist allerdings die ursprüngliche und älteste gewesen, der Ausdruck ist also empirisch aufgenommen, während jene andern beiden logische Bestimmungen sind. Allein man sieht bald, daß hierbei eigentlich die Triplicität der These, Antithese und Synthese zum Grunde liegt; die These, die unreflektirte Auffassung des Geschehenden ist die unmittelbare und ursprüngliche Art, die philosophische ist die denkende, vernünftige, der Schluß und die Zusammenfassung der These und Antithese. Indessen geräth man aufs Neue in Verwirrung, wenn man nachher unter jenen ursprünglichen Geschichtschreibern die Namen: Herodot, Thucydides, Xenophon, Caesar, Guicciardini, Friedrich d. Gr. u. A. angeführt findet; dieß waren allerdings Männer, welche die res gestas sui temporis unmittelbar selbst auffaßten und mithin ursprüngliche Geschichtschreiber genannt werden können, allein ihre Art, aufzufassen, so wie ihre Darstellung ist sehr verschieden, und keinesweges schlechthin unreflektirt zu nennen. Ursprüngliche Geschichte bezieht sich also auf die Quelle und den Stoff, reflektirte und philosophische dagegen auf Form und Darstellung; es ist kein Gegensatz: auch die ursprüngliche kann mehr oder weniger reflektirt, auch die nacherzählte, gesammelte kann naiv sein. Finden wir nun ferner b) unter der reflektirten, die Untergattungen, der kompilatorischen, pragmatischen, kritischen, und der Specialgeschichten (z. B. der Kunst, des Rechts, der Religion): so müssen wir bekennen, daß auch hier der logische Faden abgerissen scheine.

Zur kompilatorischen gehört allerdings schon Urtheil und Reflexion, denn ohne diese ist kein Unterscheiden und Auswählen des Wichtigen vor dem Unwichtigen möglich; eben so zur pragmatischen, welche die Gegenwart aus der Vergangenheit erklärt; und so verhält es sich auch mit den beiden übrigen. Auch ist es richtig, daß alle diese Geschichtsschreiber nicht nothwendig auf dem Standpunkte der Zeit zu stehen brauchen, zu welcher das geschah, was sie erzählen, sondern sie können mit ihrem Geiste darüber hinaus sein und aus einem spätern Zeitalter und mit dem Auge dieses Zeitalters beurtheilend auf das frühere zurück schauen, während dagegen jene ursprünglichen Geschichtsschreiber allerdings mitten in ihrer Zeit standen, und mit ihrem Geiste auch ihrem Zeitalter angehörten. Allein theils sind jene ursprünglichen deßhalb keinesweges ohne Reflexion, indem sie z. B. wenigstens eben so gut als jene das Wichtige von dem Unwichtigen sondern mußten, theils ergiebt sich wiederum in den Arten der zweiten (reflektirten) Gattung auf den ersten Anblick keine rechte Gliederung. Daß die erste Gattung eigentlich die vorzugsweis anschauende heißen sollte, wird klar, wenn endlich die dritte oder philosophische, „welches die Philosophie der Geschichte selbst ist," als die denkende Betrachtung derselben aufgeführt wird. Das Einzelne bei Seite gesetzt, gewinnen wir aber hieraus allerdings ein dreitheiliges Grundschema aller Geschichtsschreibung; nämlich 1) die vorzugsweis auf dem Standpunkte des bloßen Anschauens und Aufnehmens ohne weitere Reflexion verharrende; sie ist die, welche das geschichtliche Material liefert, und zwar in chronikalischer Form, denn die Zeit ist die objektive Form des Geschehens selbst, und braucht blos aufgenommen zu werden; 2) die reflektirende Geschichtsschreibung, bei welcher Beurtheilung des Geschehenen aus dem Gesichtspunkte des Erzählers eintritt, indem dieser den Gegensatz zwischen diesem seinem Objekte und sich, dem Subjekte hervorhebt, d. h. den Geist der damaligen Zeit mit dem der seinigen vergleicht; dieser, sein Zeitgeist, die ihm geltende Ansicht schwebt ihm dabei

vor als ein Ideal, als ein höheres, für jene Zeit noch zu erstrebendes Ziel, als die Wahrheit an sich; das, was ein noch Späterer vielleicht wieder als tief unter sich und überwunden erblicken wird, ist doch für jeden auf seinem Standpunkte das (relativ) Höchste. Allerdings fällt dieser Thätigkeit des Unterscheidens auch die Theilung des objektiven Stoffs der Geschichte in Specialgeschichten der Völker, auch der Künste u. s. f. vorzugsweise anheim, und obschon diese Thätigkeit zunächst zersplitternd ist, so wird sie doch um so ersprießlicher werden, je mehr beim Theilen das Ganze und die Beziehung der Theile auf einander im Auge behalten wird; man muß sich erinnern, daß Erkennen ohne Theilen und Zergliedern nicht möglich ist, daß es aber auch eben so wenig zu Stande kommt, wenn das Unterschiedene in seiner Sonderung von einander gehalten und zerstreut bleibt; dieses Letztere ist die Sache einer einseitig kritisch zerstörenden, skeptischen und negativen Thätigkeit. Tritt dagegen die verbindende, Causalnexus aufzeigende hinzu, so wird die Darstellung objektiv pragmatisch, erklärt eine Vergangenheit aus der andern, und zuletzt auch ihre Gegenwart aus der Vergangenheit überhaupt. Man hat aber auch pragmatisch in einem besondern Sinne jene Alles nur vom Standpunkt des Subjekts aus beurtheilende Darstellung genannt, wo der Geschichtsschreiber nicht in der Sache bleibt, sondern, wie gesagt, irgend ein Ideal, eine Absichtlichkeit, seinerseits einmischt, z. B. zur Beförderung der Moralität Beispiele der Tugend und des Lasters ausbebt (wobei gewöhnlich den nach unserem Zeitgeist beurtheilten historischen Personen Unrecht geschieht), oder um das Dogma einer providentia specialissima, oder eine politische Maxime u. dergl. zu behaupten. Dieß die reflektirende Darstellung nach ihrer doppelten Seite, der objektiven und subjektiven; denn eben deßwegen ist sie reflektirend, weil sie diese Gegensätze, aber noch unvermittelt, in sich schließt. Die vollkommene Vermittelung ist 3) die philosophische. Sie kann nur auf einem Standpunkte der geistigen Ausbildung stattfinden, wo das Ob-

jektive und Subjektive in Einklang geſetzt iſt, oder, wie oben geſagt wurde, die ſich ſelbſt kennende Vernunft des Subjekts (des Hiſtorikers) im Objekt (dem hiſtoriſchen Stoff) ſich ſelbſt wieder findet und als eines und daſſelbe Weſen in allgemeiner zeitlicher Entwickelung anerkennt. Die vollkommen durchgeführte Pragmatik eines ſolchen Geiſtes iſt keine andere, als dieſe philoſophiſch organiſche Entwickelung der Weltgeſchichte, die Darſtellung der Weltgeſchichte als einen in der Zeit ſich vollendenden Organismus oder lebendiges Syſtem, deſſen Gliederung oder Ablauf (Proceß) die logiſch vernünftige des Geiſtes überhaupt iſt. Um ſich zu überzeugen, daß hier von keinem Conſtruiren und beliebigen Machen der Geſchichte die Rede iſt, und daß Hegel das deutlichſte Bewußtſein von dieſem Abwege gehabt habe, auf den allerdings früher manche Anhänger Schellings gerathen waren, leſe man S. 11 u. fgg. „Die Berufung auf das Denken kann deßwegen hier als ungenügend erſcheinen, weil in der Geſchichte das Denken dem Gegebenen und Seienden untergeordnet iſt, daſſelbe zu ſeiner Grundlage hat, und davon geleitet wird, der Philoſophie im Gegentheil aber eigne Gedanken zugeſchrieben werden, welche die Spekulation aus ſich ohne Rückſicht auf das, was iſt, hervorbringe. Gehe ſie mit ſolchen an die Geſchichte, ſo behandele ſie ſie wie ein Material, laſſe ſie nicht, wie ſie iſt, ſondern richte ſie nach dem Gedanken ein, konſtruire ſie daher, wie man ſagt, a priori. Da die Geſchichte nun aber blos aufzufaſſen hat, was iſt und geweſen iſt, die Begebenheiten und Thaten, und um ſo wahrer bleibt, je mehr ſie ſich an das Gegebene hält, ſo ſcheint mit dieſem Treiben das Geſchäft der Philoſophie in Widerſpruch zu ſtehen“ u. ſ. f. Die einzige Vorausſetzung, welche hier gemacht, und eben durch die Geſchichtserzählung beſtätigt werden ſoll, iſt, daß es vernünftig hergegangen ſei in der Geſchichte; darauf ſieht man ſie an, und befragt ſie, ob ſich Vernunft in ihr entdecken laſſe. Die Antwort iſt das Reſultat, daß ſie der vernünftige, nothwendige Gang des Weltgeiſtes geweſen. Dabei haben wir Nichts zu ändern oder

zu fälschen im Material der Geschichte, und namentlich vor solchen Erdichtungen uns zu hüten, dergleichen die Historiker vom Fach nur allzuhäufig sich erlauben, z. B. von einem weisen Ur- oder Priestervolke, einem römischen Nationalsepos (Niebuhr) u. dergl. Die philosophische Darstellung sieht also ihre früher geborenen Schwestern, die kritisch sichtende, und chronologisch aufzeichnende Historie keinesweges scheel an, sondern bedient sich vielmehr dankbar ihrer Hülfe. Ohne den Reichthum einer materiellen Unterlage könnte sie gar Nichts anfangen. Erst muß man erfahren, was geschehen ist in der Welt; weiß man dieß aber, so will auch das höhere Bedürfniß befriedigt sein, und man fragt nach dem Warum und Wozu; man will *begreifen*; ohne dieses wäre die Weltgeschichte — und leider ist sie es Vielen! — nur ein aufgeschlagenes Buch voll Blasphemien gegen Gott und Vernunft; nur dumm könnte der Mensch vor ihr stehen, als vor dem wirklichen Fatum. Käme es also darauf an, Vorwürfe mit Vorwürfen zu erwiedern, so könnte diese unsere Geschichtsschreibung alle ihre spröden Gegner mit Fug und Recht Fatalistiker nennen.

Wenden wir uns nun zur innern Gliederung dieser Philosophie der Geschichte. Sehen wir also die Masse der Begebenheiten darauf an, daß Vernunft in ihnen herrsche, daß das Ganze eine sich allmälig offenbarende Vernunft, d. i. Geist sei; so entsteht erstlich die Frage, was wir uns unter diesem Geist an sich zu denken haben, zweitens, welches die Mittel seien, deren er sich zu seiner Ausbildung oder Verwirklichung bedient, und drittens, welches der Zweck oder die Gestalt sei, in welcher sich zuletzt der Geist vollständig realisirt darstelle. Die Vernunft ist erst nur Vernunft an sich, d. h. Vernunftanlage, vernünftige Natur oder Bestimmung; sie ist als bloße Natur schon vernünftig in dem Sinne, wie man das Kind an sich auch schon ein vernünftiges Wesen nennt, obschon es erst zu dem werden soll, was es *an sich* ist. Diese an sich vernünftige Natur wirkt bewußtlos nach ihren vernünftigen Gesetzen, aber eben deßwegen weil bewußtlos, auch nur mit Nothwen-

digkeit und unfrei, und rückt auf dieſem dumpfen Entwickelungsgange allmälig ihrem Ziele näher, welches die Stufe des Geiſtes d. i. des Selbſtbewußtſeins und ſomit der Selbſtbeſtimmung und Freiheit iſt. Der Geiſt alſo iſt das Freie, aber er iſt auch nur Geiſt durch und als Selbſtbewußtſein; mithin waren die Nationen, die dieſes nicht wußten, auch noch nicht frei, ſondern erſt nur noch im Freiwerden begriffen, gleich wie das Bewußtſein im Aufdämmern. Das, was ſolche Nationen vereinte, war nicht reflektirter Wille, Einſicht und Entſchluß, ſondern Geſelligkeitstrieb, Bedürfniß, u. ſ. w. Die Mittel nun, ſeinen Zweck, nämlich bewußte Freiheit, zu realiſiren, ſind eben jene individuellen Bedürfniſſe, Triebe, Leidenſchaften, partikularen Intereſſen der Individuen; denn gerade dadurch, durch die Nothwendigkeit, dieſe zu befriedigen, oder ihnen zu entſagen, ſie gegenſeitig auszugleichen, wird der Menſch zum Bewußtſein eines Allgemeineren, Höheren gehoben. Das Individuelle, Partikuläre iſt hier Mittel, das Allgemeine der Zweck. Hierin liegt nun wenigſtens ſcheinbar die große Härte, den einzelnen Menſchen zum bloßen Mittel für das Ganze zu degradiren. Dieß iſt der ewige Streitpunkt und die Klippe aller Theodiceen geweſen. Dieſe Härte wird aber dadurch gemildert, daß ja eben jenes Allgemeine, der Weltgeiſt, nicht außer den Individuen und verſchieden von ihnen, ſondern immanent in ihnen und ſie ſelbſt iſt; nicht alſo das Weſen, die Egoität des Individuums ſoll untergehen, ſondern nur der Egoismus, Partikularismus, das, was an ihm dem Begriff und der Beſtimmung der vollendeten Humanität, Vernünftigkeit und Geiſtigkeit nicht entſpricht; das blos Natürliche, Thieriſche, Barbariſche. Auf der genügenden Durcharbeitung dieſes Punktes beruht, wie geſagt, jede Theodicee, d. h. jede vollkommen ſich genügende Vernunfteinſicht; es iſt dieß der Angelpunkt aller Philoſophie, das individuelle vernünftige Subjekt, den Menſchen zu vereinbaren mit dem Abſoluten, ihn nicht außerhalb deſſelben zu ſetzen und doch auch nicht untergehen zu laſſen in demſelben. Dieſe mit der Unſterb-

lichkeitslehre eben so nah als mit der Rechtslehre verschwisterte Hauptfrage ist aber auch, unsers Ermessens, gerade diejenige, in welcher das Hegelsche System zeither es noch nicht zum genügenden Resultate gebracht hat. — Das dritte endlich, die wahrhaft seinem Wesen entsprechende Gestaltung des Geistes in der Wirklichkeit ist der Staat. Die Vernunft, das an sich seiende Gesetz, realisirt sich hier in Gesetzen und Sitte zum Dasein und Gelten. Im Staate erst wird der Mensch frei; seine ihm gebührende Freiheit erlangt er erst in Gesellschaft und unter dem Gesetz, nicht in jenem geträumten Naturzustand, der nur ein thierisch-unfreier sein kann; ein wohleingerichteter Staat ist die realisirte Freiheit selbst.

Die Weltgeschichte nun stellt den Stufengang der Entwickelung dieses Princips, dessen Gehalt das Bewußtsein der Freiheit ist, dar. Die Vorstufe und mithin das Vorgeschichtliche hierzu ist das Versenktsein des Geistes in die Natürlichkeit und Bewußtlosigkeit; hierauf folgt das allmälige Heraustreten desselben in das Bewußtsein der Freiheit, aber noch unvollkommen, mehr oder weniger mit Natürlichkeit behaftet, und nun endlich erst erfolgt die Erhebung zu vollkommenem Bewußtsein und Gefühl des Wesens der Geistigkeit; welches Letztere, wie gesagt, nur im Staate möglich ist, so daß das Staatsleben ebensosehr Bedingung als Folge desselben scheint und selbst wieder einen mannigfachen Fortschritt und Steigerung der bewußten Freiheit einschließt. Nationen ohne Staat, auf jener untersten Vorstufe, haben noch keine Geschichte; denn es mangelt ihnen in der That noch die Helle des Bewußtseins, und mit diesem die Freiheit vom Naturzwange; sie drehen sich daher im Kreise, ohne weitere Fortbildung, wie die Geschlechter der Thiere; sie scheinen imperfektibel. So namentlich zum großen Theil die Urvölker Amerikas und die Negervölker im Innern von Afrika, von deren Charakter S. 90 u. d. f. eine wahrhaft meisterhafte und klassische Schilderung gegeben wird.

Da es nun darauf ankam, diese logischen Bestimmungen temporell und lokal in der Geschichte wiederzufinden, hat Hegel

nicht versäumt nachzuweisen, wie aus der Gestaltung der Erde, als dem Früheren, Bedingenden, das successive Hervortreten jener Erscheinungen gefolgt sei. Er hat also eine geographische Grundlage vorausgeschickt, bei der nicht zu verkennen ist, wie viel er und unser Zeitalter überhaupt hierin der geistreichen Gelehrsamkeit Karl Ritters zu verdanken haben. Es werden hier vorzüglich drei Grundunterschiede hervorgehoben: a) die Gebirge und Hochebenen, nur Viehzucht, Jägerleben, mithin nur Familien-, nicht Staatsleben zulassend; b) die Thalebenen, den Ackerbau und mithin das gesetzliche Beisammenleben, in großen Reichen begünstigend; und c) das Meeresufer, der Schauplatz des Handels, der Gewerbe, der Wagnisse und Klugheit, das Wasser zugleich als verbindendes Element. Afrika ist der geschichtslose, verschlossene, noch ganz im natürlichen Geiste befangene Theil der alten Welt, er entspricht zumeist der Natur seiner Hochebenen. Asien faßt den Gegensatz des Hochlandes und der Thalebene in sich; aber die europäische Welt, deren Mitte selbst das Alles verbindende Mittelmeer ist, faßt die drei Gegensätze in sich und gleicht sie zur Totalität aus.

Nach dieser allerdings episodisch dastehenden „geographischen Grundlage" wendet sich nun der Verfasser zur Ausführung der eigentlichen Geschichte. Wenn wir von dieser im Allgemeinen sagen, daß sie eine weitere Ausführung der letzten zwanzig Paragraphen seiner Philosophie des Rechts sei, und also in Bezug auf den Staat dasselbe, nur verhältnißmäßig unvollständiger durchgearbeitet, darbiete, was die Aesthetik in Bezug auf die Kunst, und die Philosophie der Religion in Bezug auf diese leistet, so jedoch, daß wir den Hauptinhalt der beiden letzteren Werke in diese Universalgeschichte zugleich mit aufgenommen finden: — so glauben wir im Allgemeinen deutlich genug bezeichnet zu haben, was hier zu suchen ist, und versagen es uns, was über die weitere Gliederung des Ganzen wohl excerpirt und schematisirt vor uns liegt, genauer mitzutheilen. Die Weltgeschichte „als die Zucht der Völker von der Unbändigkeit des natürli-

chen Willens zur subjektiven Freiheit" zerfällt auch hier in drei Hauptperioden. „Der Orient wußte und weiß nur, daß Einer frei ist; die griechische und römische Welt, daß Einige frei seien; die germanische Welt weiß, daß Alle frei sind. Die erste Form, die wir daher in der Weltgeschichte sehen, ist der Despotismus, die zweite die Demokratie und Aristokratie, die dritte ist die gesetzlich beschränkte Monarchie." Man sieht, daß diese Formen, in welchen sich der Geist real-objektiv darstellt, (die Staatsformen) parallel gehen mit den subjektiven Formen seiner Fortbildung, der Kunst, Religion und Philosophie; so wie diese im Bereich des Fürsichseins und der Innerlichkeit des Geistes sowohl unter sich im Verhältniß der logischen Triplicität stehen, als auch jede wiederum in sich in solche Triplicitäten zerfallen, — wie die Aesthetik und Religionslehre zeigen —, so auch das Staatsleben, überhaupt gesetzlich und sittlich, real und praktisch. Denn dieses, als das Ganze, beruht zugleich wieder auf jenen Innerlichkeiten und faßt sie in sich, kann mithin auch in der Weltgeschichte nicht ohne jene dargestellt werden.

Hier nun, wo das Aeußerliche und Innerliche, das Praktische und Theoretische, das Reale und Ideale, oder wie man sonst diese allgemeinen Gegensätze nennen will, zur Sprache kommen, wäre eigentlich der Punkt des Uebergangs von der Betrachtung der Philosophie der Geschichte, zur Geschichte der Philosophie, oder vom Ganzen zu einem seiner Momente. Referent kann jedoch, indem er dieses merkwürdige und letzte Werk, was wir aus dem Nachlasse des großen Denkers zu erwarten hatten, zuschlägt, und noch einmal staunend über den ganzen Reichthum dieser größten geistigen Erbschaft unseres Zeitalters hinblickt, nicht umhin, auch von denjenigen dunkeln Stellen sich Rechenschaft zu geben, die trotz jenes Reichthums unerfüllt geblieben, oder wie Flecken in der Sonne zu immer neuer Betrachtung und Zweifel reizen.

Das ganze große Gebäude des Hegelschen Systemes, wozu er uns selbst in der Encyklopädie den Plan vorgelegt hatte,

ſteht nun durch die Bemühungen ſeiner Schüler faſt vollendet und angebaut vor uns; faſt ſage ich, denn merkwürdig genug, fehlt nicht nur der eine Seitenflügel, die Phyſik, ganz, ſondern auch gerade diejenigen Theile, welche die Durchführung der Idee durch das Gebiet des Geſchichtlichen enthalten, die Religionslehre, Aeſthetik und eigentliche Geſchichte, (der Geſchichte der Philoſophie nicht zu gedenken) haben nicht die letzte Vollendung der Meiſterhand erhalten, und ſind deßhalb, wie Niemand läugnet, mehr oder weniger mangelhaft geblieben. Hegel ſelbſt hat nur ſolche Schriften durch die Herausgabe für ſeine reifen Produkte erklärt, welche den Geiſt in ſeinem logiſch-metaphyſiſchen Fürſichſein darſtellen; den Uebergang in ſein Andersſein, in die Natur und Geſchichte, dieſes faktiſch-empiriſche Daſein, hat er in jenen Werken nur im Allgemeinen ſchematiſch aufgezeigt, ja faſt nur angedeutet. Dieß aber iſt gerade der Punkt, wo man ihn erwartete, der Punkt, in welchem ſich alle Mißverſtändniſſe, Zweifel und Einwürfe concentrirten, und von da gegen das ganze Syſtem ausbrachen. Freilich ſollten dieſe Zweifel nun, da wenigſtens die eine Seite, das Geſchichtliche, vorliegt, beſchwichtigt und die Unruhigen zufrieden geſtellt ſein; allein, genau beſehen, iſt die Sache ſchlimmer als zuvor. Hinüber geleitet iſt die Idee zwar, allein iſt ſie auch konſequent übergeführt? Und ergeben ſich Differenzen, wenn auch nur ſcheinbare, zwiſchen den von dem Meiſter ſelbſt für fertig erklärten Grundlagen ſeines Syſtems, und dem, was ihm, noch unfertig, von der Wißbegierde des Zeitalters aus der todten Hand geriſſen ward, wie ſteht es dann? Soll eine authentiſche Interpretation ſeiner ſchon früher ausgeſprochenen, aber dennoch ſtreitigen Willensmeinung aus dieſen Posthumis geſchöpft, oder ſollten nicht vielmehr dieſe aus jenen interpretirt werden? An ſich iſt es allerdings gleichgültig, ob dieſer oder jener Sinn gerade der Hegelſche geweſen, wenn die Sache nur an ſich wahr iſt, allein es iſt vorauszuſehen, daß man ſich dabei nicht beruhigen wird. So ſcheint es mir, um ein Beiſpiel, und zwar gerade die Hauptſache

als Beispiel anzuführen, daß Nichts leichter sei, als die jetzt obschwebende Streitfrage über die Freiheit, als in Hegels Princip enthalten oder nicht enthalten, aus Hegels nachgelassenen Schriften zu Gunsten dieses Meisters zu entscheiden, sobald man sich nur an diese Schriften, und in diesen Schriften an unzweideutige, aber freilich immer nur einzelne Partieen halten will, was auch seine Getreuen zu thun nicht ermangeln werden.

Um Nichts weniger jedoch werden sich die Gegner dadurch irre machen lassen, und auch Referent erlaubt sich, was sich ihm insbesondere bei der Lektüre der angezeigten Philosophie der Geschichte in Bezug auf jene Principfrage von Neuem aufgedrängt hat, hier in der Kürze nicht unerwähnt zu lassen.

Hegel, das Ergebniß aller seiner Philosophie zusammenfassend, S. 12. d. a. W. sagt: „Die Vernunft ist die Substanz und die unendliche Macht, sich selbst der unendliche Stoff alles natürlichen und geistigen Lebens, wie die unendliche Form, die Bethätigung ihres Inhalts. Die Substanz ist sie, nämlich das, wodurch und worin alle Wirklichkeit ihr Sein und Bestehen hat, — die unendliche Macht, indem die Vernunft nicht so ohnmächtig ist, es nur bis zum Ideal, bis zum Sollen zu bringen, und nur außerhalb der Wirklichkeit, wer weiß wo, vorhanden zu sein; — der unendliche Stoff aller Wesenheit und Wahrheit, denn sie bedarf nicht wie endliches Thun, der Bedingungen eines äußerlichen Materials gegebener Mittel; — die unendliche Form, denn nur in ihrer Gestalt, und von ihr berechtigt, treten die Erscheinungen auf und beginnen zu leben.“ In diesen Worten haben wir Alles, was wir zur Erläuterung der entgegenstehenden Ansicht brauchen. Die Vernunft wird hier als das Absolute bezeichnet, welches Alles in Allem sei; sie wird Substanz und Macht, so wie Stoff und Form genannt. Diese vier Ausdrücke lassen sich auf die zwei: Macht und Form (Gesetz) zurückführen; die Vernunft ist die absolute Gesetzesmacht. Es wird — so können wir unsre Ansicht wohl am Deutlichsten darlegen — dem Gesetz (der Form),

welches die Vernunft ist, absolute Macht zugeschrieben, oder vielmehr, beide Momente werden in Eins zusammengenommen. Das nun, daß sie Gesetz, Nothwendigkeit, absolute Form sei, werden die Gegner gelten lassen, nicht aber zugleich, daß sie auch die Macht, d. i. die Freiheit sei. Gerade diese, die Macht, das Freie, Thun und Lassen Habende, wird ihnen das Wesenhafte, Substanzielle, das Absolute sein, welches jene Form, die vernünftige, annehmen, erfüllen kann und auch unerfüllt lassen. Dieser scheinbare Dualismus, wobei auch der Vernunft, als absoluter Form, Absolutheit zugleich nicht abgesprochen wird, löst sich in Einheit, oder in die ächte Identität des Wirklichen, insofern dialektisch eingesehen wird, daß Form und Substanz nicht zwar vor der logischen Reflexion einerlei, aber im Gebiet alles Wirklichen sich gegenseitig fordernd und voraussetzend, d. i. identisch im Seienden sind. Hegeln dagegen muß der Vorwurf treffen, daß er Form und Inhalt (oder Substanz) zur Einerleiheit verschwimmen oder eigentlich mit und in jener „Vernunft" nur Form übrig lasse. Hieraus erklärt sich, wie mich dünkt, ohne viele Worte die Consequenz, daß im Hegelschen System überhaupt nur Nothwendigkeit herrsche, Freiheit keine Stelle finde.

Uebrigens soll diese Streitfrage damit nicht ausgemacht, und hier überhaupt nicht weiter verfolgt werden; Referent wollte vielmehr nur durch diese Erwähnung auf andere unerledigte Punkte der vorliegenden Schrift zurückkommen. Schon daran müssen wir großen Anstoß nehmen, daß wir hier auf einmal wieder die frühere Schelling'sche Ansicht von einem sich allmählig durch die Potenzen der Natürlichkeit real und historisch in der Zeit sich zum Selbstbewußtsein emporarbeitenden Absoluten, einen in der Menschheit erst zum Geiste werdenden Geist, antreffen, oder stillschweigend vorausgesetzt finden; eine Ansicht, die, wie gesagt, auf der früheren Naturphilosophie Schellings ruht, und eigentlich durch Hegels Logik überwunden sein sollte, die den Geist, so zu sagen, in sich fertig „als Gott vor der Schöpfung" setzte, und die Schöpfung

als ein freies Entlassen aus ihm betrachtet wissen wollte. — Doch hierauf nicht weiter eingehend, wenden wir uns zu einem andern, damit zusammenhängenden Punkt, der auch schon oben, in Bezug auf die Feststellung der Würde des Individuums im Staate berührt worden ist. So schön es nun aber gerade hier klingen mag, wenn es heißt, daß in der germanisch-christlichen Monarchie — dem Ideal des Staatlebens — Alle frei seien, und als Freie gewußt werden, so sehr hier Hegel dem Princip der Freiheit auch im Einzelnen und Geschichtlich-empirischen zu huldigen scheint, so wird doch diese unverhoffte persönliche Freiheit des Individuums alsbald wieder gar sehr verkümmert; denn es kommt zum Vorschein, daß von einem solchen freien Individuum alles Individuelle wiederum und vorerst abzustreifen sei, ehe es seinem Begriffe entspricht. Nun wollen wir hier zwar nicht eine genaue Bestimmung fordern, was alles an den Individuen überflüssig und vom Uebel sei; wir finden uns aber in einen unauflöslichen Widerspruch verwickelt, wenn wir das Vernunft-nothwendige von dem Zufälligen hier trennen, und zwar gerade nach dem Hegelschen Principe trennen sollen. Wird an dem Satze festgehalten, daß die Vernunft wirklich und in Wahrheit die allrealisirende, sich selbst und — nichts Anderes — in Allem darstellende Macht ist, so ist entweder Alles, und auch das Individuellste, selbst das Böse und Ungerechte, ja sogar das Unvernünftige — wenn es ist — auch vernünftig und nothwendig, und das, was als gleichgültig, natürlich, individuell erscheint, ist nur die bis ins Bestimmteste ausgeführte Realisation des unendlichen Geistes selbst; oder — das, was als unvernünftig erscheint, ist in der That gar nicht, ist nur Schein, scheinbares Sein. So kommen wir dennoch wieder auf den verrufenen Satz zurück, daß Alles, was ist, vernünftig sei, dessen Bedeutung freilich dadurch vertuscht werden sollte, daß man dem nicht in der allgemeinen Idee Gegründeten auch die reelle Existenz absprach, und so damit aus dem Gebiet der Wirklichkeit in das der Logik zurückflüchtete. Wie dem aber auch sei, so viel ist gewiß, daß

vor Hegels Geist, als er jene Geschichte — und auch die andern ins Geschichtliche einschlagenden Collegia — las, eine Wirklichkeit gestanden hat, der er die Wirklichkeit nicht absprach. Kann das Individuelle — dieß ist unsere Meinung — nicht frei sein *gegen* die Idee, *gegen* die allgemeine Vernunft sich empören, so ist es nicht frei; dazu aber gehört ein Princip, welches über jenes Formalprincip der Vernunftnothwendigkeit hinausliegt, indem, wenn dieß Formale selbst Alles in Allem ist, es nie mit sich selbst in Widerstreit gerathen, nichts Anderes als Ewiges und Nothwendiges, so und nicht anders, auch nicht etwas nicht sein Könnendes in sich selbst zulassen, geschweige selbst hervorbringen könnte. Es wird genug sein, hiermit wenigstens die Aufmerksamkeit auf die Frage gerichtet zu haben, ob es Hegel gelungen, die absolute Idee, ohne sich selbst untreu zu werden, und *auf seine Weise* in das Gebiet der Natur und Geschichte hinein- und glücklich hindurch zu führen. *)

Da es nicht der Endzweck dieses Aufsatzes ist, ein vollständig gegliedertes Schema aller möglichen Geschichten und Geschichtsdarstellungen zu liefern, sondern uns nur im Allgemeinen hierin zu orientiren und dadurch einen festen Gesichtspunkt für die Beurtheilung der Geschichtsschreibung, namentlich der philosophischen, zu gewinnen, so begnügen wir uns damit, das oben Gesagte kurz zusammenzufassen, um damit von der Philosophie der Geschichte zur Geschichte der Philosophie und speciell auf die anzuzeigenden Schriften überzugehen. Die philosophische Geschichte, Philosophie der Universalgeschichte oder Philosophie der Geschichte der Menschheit, wohl auch schlecht-

*) Bis hierher war dieser Aufsatz bereits geschrieben, als mir das erste Heft der Zeitschrift, für die er bestimmt ist, und darin der Aufsatz des Hrn. Prof. Weiße über die drei Grundfragen ꝛc. zu Handen kam. Ich freue mich demnach hier abbrechen, und auf die gründliche Ausführung desselben Gedankens daselbst S. 106 d. ff. zurückweisen zu können.

hin: Philosophie der Menschheit genannt, war keineswegs die einzig zulässige, alle andere Geschichtsbehandlungen ausschließende und verdrängende Art, die Universalgeschichte zu behandeln; vielmehr ruhete sie auf der unmittelbar auffassenden und chronikalisch aufzeichnenden, so wie auf der kritisch sichtenden Historiographie, als ihren Prämissen, welche ihrerseits wiederum viele, hier nicht zu erwähnenden Kunden und gelehrte Apparate voraussetzen. Es findet also hier kein Widerstreit, sondern vielmehr eine gegenseitige Unterstützung des Gegebenen und Aprioriſchen, des Historischen im engern Sinne und des Philosophischen Statt, und das Verhältniß dieser beiden Momente ist ganz dasselbe, wie zwischen Anschauen und Wahrnehmen einerseits und Erkennen und Verstehen andererseits; ein Verhältniß, welches freilich nach der früheren Psychologie anders sich darstellte, als nach den neuern Ansichten, und deßhalb nicht ohne spekulatives Interesse ist, wie im ersten Theile dieses Aufsatzes gezeigt wurde.

Was die philosophische Geschichtsschreibung zu verdrängen oder als nicht das letzte Ziel der Wahrheit treffend zu überführen hat, war nicht die anschauend auffassende Geschichtskunde und höhere oder niedere Kritik der Quellen, sondern gewisse andere für philosophisch gelten wollende Darstellungsweisen, namentlich die psychologische und gemeinhin sogenannte pragmatische, welche nicht bei der naiven Relation der Thatsachen stehen bleiben, sondern allerhand vorgefaßte Meinungen und unzureichende, entstellende Erklärungsversuche in die Gegenstände der Geschichte hineintragen. Die ächt philosophische Methode trägt zwar scheinbar auch Etwas hinein, nämlich ihre Kategorieen, aber dieses ist in Wahrheit nur ein Aufzeigen derselben als schon an sich darin liegend; die Kategorieen sind die Gesetze der Vernunft, und das Geschäft der Philosophie ist es, zu zeigen, daß dieselben vernünftigen Gesetze auch im Gebiet der Geschichte herrschen.

Universalgeschichte umfaßt Alles, den ganzen Entwickelungsgang des allgemeinen Geistes in der Erscheinung. Dieses Sich-

entwickeln und Realisiren dessen, was vernünftiger Weise werden soll, geschieht aber auf eine in der Philosophie selbst stets näher darzulegende Weise. Wir verweisen der Kürze wegen auf Erdmann's Geschichte der neuern Philosophie I. S. 12. fgg. Die Entwickelungsthätigkeit des lebendigen Geistes ist eine Diastole und Systole zwischen Praxis und Intelligenz; er gestaltet, realisirt sich nach Außen, und, auf sich selbst zurückkommend, erkennt er sich in seiner praktisch gewonnenen Gestalt oder Bestimmtheit. Die reale Gestaltung, das Thun, geht der Reflexion in sich vorher, der Geist ist ein Epimetheus, kein Prometheus in seiner Entwickelung; er giebt sich stets nur Rechenschaft von dem, was bereits in ihm und an ihm da ist; der Zustand muß erst vorhanden sein, ehe wir zum Bewußtsein desselben kommen können. Aber so wie ein Mann sich nur erst in einem Verhältnisse gewahr zu werden braucht, um auch sogleich wieder über dasselbe hinaus zu streben, dergestalt, daß Bewußtwerden und That sich gegenseitig bestimmen, einander wechselseitig zum Anstoß werden und reciprociren, so auch der Weltgeist, der in jedweder Periode, anders bestimmt, der jedesmalige Zeitgeist ist. So besteht die Universalgeschichte (objektiv) in einem Fortschreiten des Geistes, das durch wechselseitigen Impuls zweier Faktoren in Bewegung gesetzt wird. Reflektirt man nun ausschließlich auf das eine Moment, das praktische, die Thaten und Begebenheiten, so erblickt man hierin die Weltgeschichte (meist die sogenannte politische) im engern Sinn; hebt man dagegen ausschließlich das andere Moment hervor, so giebt dieß die geistige Culturgeschichte (denn Philosophie dieß schon zu nennen, tragen wir Bedenken); Beides zusammen in Wechselwirkung ist — wie gesagt — Universalgeschichte. Die geistige Culturgeschichte nun, die freilich erst dann eintreten kann, wenn der Geist in den Völkern mehr oder weniger zum Fürsichsein, d. h. zum Selbstbewußtsein gekommen, geht ebenfalls für sich die Stufen des unmittelbaren Wahrnehmens (Fühlens), der Reflexion und des Wissens (vernünftigen Denkens) durch, und klärt sich mithin in Kunst, Religion

und Philosophie aus, welche Letztere auch das Letzte und Höchste in der Cultur ist. Eben so wenig aber, wie im vernünftigen Denken die Reflexion, kann in der Philosophie die Religion ausgelöscht werden, wenn die Duplicität der Welt und der Gottheit nicht in abstrakte Einheitslehre verschwimmen soll; aber wie das eine Moment, das Endliche, mit dem andern, dem Unendlichen, zu vermählen sei, darüber ist die Philosophie eben selbst noch nicht ins Reine gesetzt.

Die Culturgeschichte, oder jeder einzelne Zweig derselben, also auch die Geschichte der Philosophie, für sich und ohne Rücksicht auf die ihr parallel gehenden Weltbegebenheiten behandelt, wird freilich, die Wahrheit zu sagen, auch nur eine mehr oder weniger gewaltsame Abstraktion bleiben, und deßhalb nicht ohne Mängel und Unbegreiflichkeiten sein; indessen geht doch, wenigstens in neuerer Zeit und namentlich unter dem sinnigen Volke der Deutschen, die Philosophie in der That ihren Gang so in der Stille und abgesondert von den Welthändeln längere Zeiträume hindurch für sich fort, ehe ihre stille Gewalt sich im praktischen Leben sichtbar macht, daß eine gesonderte Geschichte derselben, wenigstens in kürzeren Zeiträumen, ohne Zweifel zulässig ist.

In sich betrachtet aber bietet die aufs immer tiefere Bewußtwerden gerichtete Thätigkeit des Geistes wiederum und hier erst ganz unverkennbar dieselbe rhythmische Bewegung dar, die wir oben schon aufzeigten. Auch in diesem innern Mikrokosmus entspricht dem Angeschauten die These, dem durch Reflexion Getrennten die Antithese, dem denkend Erkannten die Synthese; und wir werden also im Voraus vermuthen können, daß die vielen successiv auftretenden Systeme, sofern sie wirklich ein Fortschritt in der Selbstentwickelung des Bewußtseins sind, in diesem Verhältniß zu einander stehen, in dieser Ordnung aufeinander folgen werden. Nur verwechsele man auch hier nicht den wirklich vorhandenen Gegenstand, das Material der Geschichte der Philosophie, mit der philosophischen Behandlung desselben. Es kann auch hier eine bloß aufnehmende

chronikaliſche Erzählung geben; z. B. wenn ſich Jemand vornähme, den Zuſtand, die Verbreitung und das Intereſſe zu ſchildern, welche eine Philoſophie auf den Kathedern und in den Köpfen der Menſchen während eines gewiſſen Zeitraumes (z. B. der Scholaſtik im Mittelalter) gefunden hat. Es iſt nicht gemeint, daß objektiv in der That jeder einzelne Profeſſor der Philoſophie zu ſeinem Vorgänger und Nachfolger in jenem Verhältniſſe geſtanden haben müſſe, auch nicht, daß jede Richtung allemal durch *einen* beſtimmten Mann repräſentirt werde, (vielmehr brauchte die eine oft eine ganze Reihe von Köpfen, ehe ſie zur Durchbildung kam, während die andere entgegengeſetzte vielleicht nur einen einzigen Vertreter hatte); ſondern es iſt gemeint, daß die wiſſenſchaftliche Geſchichte der Philoſophie, um Individuen und Zeiträume ſich wenig bekümmernd, nur diejenigen erlauchten Philoſophen auszuheben habe, die es wirklich *weiter* gebracht und Epoche gemacht haben, und daß ſie dann auch finden werde, jeder wahrhafte Fortſchritt in der Sache ſei jenem antithetiſch-ſynthetiſchen Verhältniß entſprechend geweſen. Dieſes Verhältniß iſt hier gerade ſo die Vorausſetzung, mit welcher der Geſchichtsſchreiber an das Werk geht, wie es oben die Vernunft war, welche der Hiſtoriograph in der Weltgeſchichte vorausſetzt; und dadurch charakteriſirt ſich zugleich die neuere, organiſch-genetiſche, oder philoſophiſche Behandlung der Geſchichte der Philoſophie vor anderen früheren Methoden, welche zu jener in demſelben Verhältniß ſtehen, wie die chronikaliſche, kritiſche, die ſogenannte pſychologiſche und pragmatiſche Geſchichte zur philoſophiſchen Univerſalhiſtorie.

Iſt die Geſchichte der Philoſophie objektiv die Entwickelung des Selbſtbewußtſeins, ſo muß auch dieſe Entwickelung den dialektiſch-logiſchen Gang gehen, d. h. im Ganzen wie im Einzelnen ſich in Satz, Gegenſatz und Schluß bewegen. Will man nun, wie es die Hegelſche Schule thut, dieſe Entwickelung des Bewußtſeins, und mithin auch die Geſchichte der Philoſophie, mit dem neueſten Syſteme für geſchloſſen anſehen; ſo läge ein Ganzes vor uns, welches in dem dreifachen Cha-

rakter dreier Hauptperioden die dreifache Bewegung des dialektischen Schlusses erkennen lassen müßte; jede dieser Hauptperioden würde in sich wieder in drei solche Momente zerfallen, jedes derselben wiederum, und so fort, bis die Specifikation in das minutiöseste Detail einschritte. Niemand kann weniger gemeint sein, einen solchen todten Mechanismus in der Natur des Geistes finden und aufzeigen zu wollen, als wir; indessen bleibt es doch immer konsequent und nothwendig, daß — jene Prämissen einmal zugegeben — der Fortschritt im Allgemeinen sich durch Gegensätze, deren einer an sich so viel gilt als der andere, zum Schlußziel fortbewegen müsse, und daß, je entschiedener in einem Systeme sich eine Einseitigkeit ausgesprochen, desto entschiedener auch ihr Gegentheil in einem andern hervortreten werde. Diese Gegensätze auch im Einzelnen richtig zu würdigen, wird das Geschäft des Historikers sein, und die Schwierigkeit dabei vorzüglich diese, daß im allgemeinen Organismus Hauptgegensatz mit Hauptgegensatz, untergeordneter mit untergeordnetem jeder an seiner Stelle gehörig balancirt werde. Auch der untergeordnetste hat seine Bedeutung, wenn der Historiker ins Detail gehen will, aber wird ein solcher Gegensatz unlogischer Weise mit einem allgemeineren auf die Wage gelegt; so geschieht ihm Unrecht und sein geschichtlicher Repräsentant wird um einer Forderung willen geschmäht, die er zu erfüllen nicht berufen war. Man kann nun hier nicht einwerfen, daß ja hier nicht von einem Organismus in die Breite, in räumliches Nebeneinander, sondern von einem Vorwärts auf der Entwickelungslinie die Rede sei. Aber eben dieser Fortschritt nimmt nicht immer Meilenstiefel, sondern er bewegt sich langsam in Gegensätzen vorwärts, er geht stets nicht auf einem sondern auf zwei Beinen; die Geschichte selbst kann also nicht einen fadenförmigen, etwa nur durch einzelne Knoten unterbrochenen Fortgang, nicht ein säulenartiges Ansehn haben, — ohne Bild: — es ist nicht genug, daß bloß die Sohnschaft der Gedanken in der Diadoche der Schulen nachgewiesen werde, sondern sie wird vielmehr ähnlich der Pflanzenmeta-

morphoſe (die Hegel ſelbſt als Gleichniß anführt) ſich in divergirende Gegenſätze zerlegen, und dieſe wieder in höhere reichere Syntheſen zuſammennehmen.

Dieß ſpricht nun auch Herr Michelet in Bezug auf die neuere Philoſophie, den ſelbſtbewußten Idealismus, deutlich aus: „Wird der Gedanke zum oberſten Princip gemacht, ſo tritt entweder das objektive Sein vor dem Gedanken zurück und verſchwindet ſelbſt gänzlich, ſo daß nun die Subjektivität des Gedankens als das allein Seiende Stand hält — der ſubjektive Idealismus Kants und Fichtes — oder umgekehrt, der Gedanke ſelbſt wird zur Objektivität hinüber geführt und alles Sein als vernünftiger Gedanke ausgeſprochen — der objektive Idealismus Schellings. Hegel endlich, welcher dieſe beiden philoſophiſchen Anſichten vereinigt, und zugleich den Idealismus mit dem Realismus aufs Innigſte verſchmilzt, hat die Philoſophie bis zu dieſer Höhe der Ausbildung geführt, wo ihr der Name des abſoluten Idealismus beigelegt werden kann. An dieſe Koloſſe der Wiſſenſchaft werden ſich dann die andern Geſtalten auf eine ungezwungene Weiſe (?) anlehnen und um ſie herumgruppiren.“ Hier iſt alſo deutlich genug Satz, Gegenſatz und Schluß, wenigſtens in den Hauptpartieen. Allein ein anderes iſts, den Schematismus im Allgemeinen richtig verzeichnen, ein Anderes, ihn hiſtoriſch und philoſophiſch richtig ausfüllen. Auf dieſes Letztere wird jederzeit die ſubjektive Anſicht des Geſchichtsſchreibers entſcheidend einwirken. Abgeſehen nun davon, daß Kants Kritik ſchwerlich mit vollem Rechte als ein ſubjektiver Idealismus (wie allerdings Fichte's Wiſſenſchaftslehre) betrachtet werden kann, da in ihr das realiſtiſche Element keineswegs fehlte, ſondern nur unvermittelt daſtand, ferner auch davon abgeſehen, daß Viele Hegels Syſtem keineswegs für eine tiefere Vermittelung des Idealismus und Realismus, als Schellings, gelten laſſen werden, daß überhaupt ein von Michelet ſelbſt ſogenannter abſoluter Idealismus, ſobald er überhaupt über ſich ſelbſt als Idealismus völlig zum Be-

wußtsein gekommen, nicht mehr die letzte überhaupt mögliche und abschließende Syntheſe ſein könne, mithin auch, daß Hegel ſelbſt nicht (wie es an einer andern Stelle heißt) „der Heros iſt, der eine Univerſalmonarchie im Reiche der Geiſter zu gründen berufen war, und zwar deshalb, weil er ſelbſt gar kein beſonderes Syſtem aufgeſtellt hatte, ſondern durch die bloße Kraft der Methode alle Principien der übrigen Philoſophieen in ſich begriff, und die Wahrheit in die Durchdringung und Vermittelung aller einſeitigen Richtungen ſetzt"; — abgeſehen alſo von allen außerhalb der Vorausſetzung des Verfaſſers liegenden Bedenklichkeiten, ſcheinen ſchon jene Ausdrücke des „Anlehnens" und „Gruppirens" der Nebenfiguren darauf hinzudeuten, daß jenes Hervorheben der im Organismus nothwendigen Antitheſen nicht überall und durchgehends mit der gehörigen Präciſion geſchehen ſei. Freilich iſt dieß eine natürliche Folge der Hegelſchen Grundanſicht, alle früheren Principe für völlig überwundene und in ſich, im letzten Syſteme, aufgehobene gelten, oder vielmehr nicht mehr gelten zu laſſen. Für Einen, der außerhalb Hegels Syſtem ſteht, und dieſes ſelbſt blos für eine einſeitige, formaliſtiſche und mithin idealiſtiſche Richtung anſieht, erhalten auch die Principien derjenigen Philoſophieen, welche den Hegelianern blos für unreflektirte Auffaſſungen des Objektiven in Weiſe der Anſchauung und mithin blos für einen unſtatthaften Rückfall in einen ſchon überwundenen Standpunkt gelten, ein ganz anderes Anſehen, und eine ganz andere, nur noch verhüllte Bedeutung. Sobald nämlich außer oder in der abſoluten Form, die Hegels Syſtem ſelbſt iſt, noch ein unweſentlicher Inhalt, ein ſubſtanzielles Princip, oder wie man daſſelbe immer benennen möge, angenommen und vorausgeſetzt wird, ſo iſt klar, daß es die Ahnung eines ſolchen Principes war, welche vielen Philoſophen bei ihrem Dinge an ſich, oder Gott, oder Subſtanz, oder Objekte des Glaubens u. dergl. vorſchwebte, und daß ſie, obwohl unvollkommener Weiſe und nur im direkten Gegenſatz zu den Formaliſten (Idealiſten) ihrer Zeit, dieſes auszudrücken bemüht

geweſen ſind; daß ihrer Anſicht demnach ein Recht zuſtehe, welches derjenige hervorzuziehen und geltend zu machen nicht ermangeln wird, ja nicht umhin kann und darf, welcher in Hegels Syſtem nur die höchſte Ausbildung der einen Richtung, der formellen, erblickt. Dieß iſt jedoch ein Punkt, der ſeine beſondere und tiefer eingehende Begründung verlangt; weßhalb hier für jetzt abgebrochen und nur im Allgemeinen darauf hingewieſen wird, daß, ſobald Etwas im Princip der Hegelſchen Logik verändert, ſobald dieſer blos eine ſubjektiv formelle Geltung gelaſſen, ihr aber die objektiv realiſtiſche, oder eigentlich metaphyſiſche — ganz oder zum Theil — abgeſprochen wird, darnach auch ſich die Anordnung, Würdigung und Hervorhebung der einzelnen im Verlauf der Geſchichte zum Bewußtſein gekommenen Principien vielfach ändern müſſe, indem diejenigen Principien, welche auf ein Reales außer (praeter) der Form, dieß will ſagen: in der Form des Gedankens, fußen, nicht, wie der Hegelianer thun muß, als in der zuletzt aufgeſtellten Form verſchlungene und völlig aufgelöſte mit Geringſchätzung behandelt werden können.

Dieß zeigt ſich meines Bedünkens namentlich in Bezug auf die Philoſophie Jacobis und Herbarts, welchen ich in der neueſten Periode dieſe Bedeutung eines ſolchen Gegengewichts einzuräumen nicht umhin kann. Schon das unläugbare empiriſche Faktum iſt nicht zu überſehen, daß im Bewußtſein der Gegenwart Herbarts Syſtem die Wage hält mit Hegels Dialektik oder der Spekulation überhaupt; die philoſophirende Menſchheit iſt offenbar noch in dieſe beiden Gegenſätze getheilt, gleichwie ſie es früher war, als Fichtes und Jacobis Anſichten ſich noch ſchroff entgegenſtanden. Darf nun dieſes Faktiſche nicht ignorirt und über die Gebühr leicht genommen werden, ſo dürfte der Grund davon auch wohl tiefer zu ſuchen ſein, als auf einem längſt und ſchon gänzlich überwundenen Standpunkt, der Weiſe der bloßen Vorſtellung. Den Anhängern des Herbartiſchen Syſtems nämlich wird nicht blos nach dem Munde geredet, wenn wir ſagen, daß in ihrer Philoſophie das Bewußt-

sein jenes Substanziellen liege, was als Ding an sich und unter hundert anderen Gestalten schon dagewesen ist und immer wieder auftaucht; und muß auch, nach meiner Ueberzeugung, hinzugefügt werden, daß sich unter der letzten (Herbartischen) Form dieser Kern noch nicht haltbar gezeigt — wie denn überhaupt alles Inhaltliche nicht für sich allein bestehen, geschweige so widernatürlich abstrakt gehalten, in irgend eine Bewegung kommen kann; — so scheint mir doch, daß die Herbartianer, gestützt auf dieses Kernhafte im tiefsten Bewußtsein, völlig Recht haben, wenn sie sich gegen eine Herleitung des Seienden aus dem Leben erklären, und dafür lieber das Leben aus dem Seienden zu behaupten suchen; denn dieß heißt doch im Grunde nichts Anderes, als: mit dem bloßen formellen Denken komme man nicht an das Reale heran, wie Schelling es neuerlich noch ausgedrückt hat. Kann nun nach dieser Ansicht Herbart nicht diejenige Stelle im System der Geschichte der Philosophie einnehmen, die ihm auch noch Michelet angewiesen, nämlich schlechtweg blos unter den verklungenen und verklingenden Kantianern; so kann es auch auf einem früheren Standpunkt mit Jacobi nicht ganz eine so einfache Bewandniß gehabt haben, als Herr Michelet meint. Hier offenbarte sich schon bei Hegel eine Veränderung der Ansicht; Hegel würdigte Jacobi's Philosophie in späteren Jahren weit unparteiischer als in früheren; und davon war *gewiß nicht* blos ein eingetretenes persönliches Verhältniß der Grund. Michelet aber weicht hier von seinem Meister schon darin bedeutend ab, daß er Jacobi *nach* Kant stellt, während Hegel ihn *vor* demselben abhandelte.

Doch um diesen Bericht nicht über Gebühr auszudehnen, gehe ich hier nicht weiter auf diesen Punkt ein, zumal da ich meine Ansicht hiervon anderwärts bereits ausgesprochen habe *),

*) In der freilich mehr populär gehaltenen Schrift: Historische Entwickelung der spekulat. Philosophie von Kant bis Hegel. Dresden 1837.

ſondern eile, noch hinzuzuſetzen, daß Michelets Werk, wovon der erſte Band erſchienen iſt, der von Kant bis Fichte, (dieſen eingeſchloſſen) reicht, außer dieſen Häuptern der Schule und Jacobi, noch ein recht intereſſantes Detail über mehrere ausgezeichnete Nebenfiguren, welche in den gewöhnlichen Lehrbüchern kurz oder gar nicht erwähnt werden, darbietet. Vermißt man auch, wie von dem Herausgeber der Hegelſchen Geſchichte der Philoſophie allerdings zu erwarten ſtand, im Allgemeinen und faſt durchgängig eine ſelbſtſtändige Stellung des Verfaſſers in Anſicht und Ausdruck ſeinem Lehrer zur Seite, und konnte es unter dieſen Umſtänden nicht einmal erwartet werden, daß Erſterer in irgend einem wichtigen Punkte originell hervortrete; ſo entſchädigt uns derſelbe andererſeits doch einiger Maßen durch größere Ausführlichkeit in Darſtellung jener Nebenfiguren, welche Hegel ſelbſt nur ſkizzen- ja lückenhaft behandelte. Unter Andern wollen wir hierbei auf Herders und Hamanns philoſophiſche Anſichten hinweiſen, welche unſeres Wiſſens noch nie eine ſo tief eingehende und ausführliche Behandlung in einer Geſchichte der Philoſophie erhalten haben, als hier. — Der Stil iſt, bei aller Wiſſenſchaftlichkeit und Hegelſchen Haltung doch klar und verſtändlich und für jeden wiſſenſchaftlichen Leſer zugänglich. Nur wirkt es ſtörend, wenn der ſpekulative Ton des Ganzen durch perſönliche Seitenblicke und ungehörige polemiſche Einmiſchungen geſtört wird, welche ſich Herr Michelet noch immer nicht abgewöhnt zu haben ſcheint: ſo gegen Herbart, Fries und andere jetztlebende Denker. Ebenſo laſſen ſich die in der Vorrede (S. V—VII) herbeigezogenen Ausfälle gegen zwei geachtete Lehrer der Philoſophie an der Berliner Hochſchule kaum rechtfertigen. Auch wäre zu wünſchen geweſen, daß der Verf. in ſeiner Darſtellung der verſchiedenen Philoſophieen die Relation des Gegebenen von ſeiner Kritik äußerlich beſtimmter geſondert hätte. Beide fließen oft ſo unvermerkt in einander, daß der mit den Quellen nicht ſchon gründlich bekannte Leſer noch Relation vor ſich zu ſehn glaubt, während er ſchon bei

der Kritik sich befindet, oder Kritik, wenn diese schon wieder mit der Berichterstattung vertauscht ist.

Wegen der wissenschaftlichen Principien selbst, über welche wir uns bei dieser vorläufigen Anzeige nur kurze Andeutungen erlauben konnten, erwarten wir den Verf. lieber bei dem zweiten Theile, in der Darstellung des Hegelschen Systemes. Dann möcht' es auch bei ihm heißen: hic Rhodus —!

L. Feuerbach, ebenfalls der Hegelschen Schule angehörend, geht rücksichtlich der Geschichtsschreibung von denselben Grundsätzen aus, ohne sie jedoch umfänglich in Anwendung zu bringen; denn er verfolgt den Zusammenhang der Systeme nicht in dem Sinne, daß er diese als organische Glieder eines universellen Ganzen darstellte, und in der Aufeinanderfolge derselben einen nothwendigen Entwickelungsproceß aufzeigte, sondern er begnügt sich, uns Monographieen der wichtigsten Systeme zu liefern, die unter sich in keinem oder doch nur in sehr losem Zusammenhange stehen, zwischen sich oft große Lücken lassen, und sich mithin nicht wie Glieder eines Ganzen, sondern selbst als Ganze verhalten. Während sich also jene organisch-philosophische Methode bei Andern auf eine Periode oder auf die Subdivision einer Periode (wie z. B. bei Michelet auf die neueste Philosophie seit Kant) beschränkt, zieht sie sich hier in den möglich kleinsten Kreis, jedesmal auf ein einzelnes System zusammen, giebt aber auch, wie leicht zu erachten, in dieser Beschränkung ihren umfassend wissenschaftlichen Charakter auf, und indem sie sich zwar noch die organisch entwickelnde nennt, beschränkt sie sich doch auf eine Darstellung, deren Wesen darin besteht, daß der Geschichtschreiber auf den Standpunkt des darzustellenden Systems vollkommen eingehe, sich so zu sagen in das Sensorium desselben versetze, von da aus mit dem vorgefundenen Stoffe als mit dem Seinigen gebahre, und das ganze System in allen wesentlichen Theilen mit selbsteigner Thätigkeit reproducire. Es gehört dazu eben so viel Talent als Treue und Enthaltsamkeit, und jemehr Hr. Feuer-

bach alles dieß wie ſchon früher, ſo hier wieder aufs Neue erprobt, deſto mehr Dank ſind wir ihm gerade für eine ſolche Darſtellung des Leibnitziſchen Syſtems ſchuldig, welches der Zerſtückelung ſeiner Materialien halber gerade nur in einer ſolchen Repräſentation wahrhaft erkannt werden kann. Denn wenn ſchon überhaupt jedwede andere Darſtellungsweiſe, die ſich zu den Geiſtesprodukten früherer Philoſophen nur in ein äußerliches Verhältniß ſetzt, und — ob mißverſtanden oder nicht, gleichviel — ſie wie Thatſachen in der Weiſe eines epitomirenden Erzählers darſtellt, — wenn dieß überhaupt ſchon „gar kein adäquates Verhältniß des Geiſtes für den Geiſt iſt," ſo am allerwenigſten hier in der Philoſophie Leibnitzens. Warum hier gerade am allerwenigſten? Dieß ergiebt ſich aus der Beſchaffenheit der Quellen, der fragmentariſchen Schriften Leibnitzens, und dieſe Beſchaffenheit erklärt ſich wieder aus der Stellung des Mannes zu ſeiner Zeit und der Zeitumſtände zu ihm. Kein Philoſoph iſt ſo tief in äußere Umſtände verflochten geweſen als Leibnitz, keiner ſo vielſeitig in Anſpruch genommen, und in Anſpruch nehmend. Dieß wird auch von dem Verfaſſer einleitungsweiſe und mit gewohnter anſchaulich-lebendiger Art dargeſtellt.

Aber eben deßwegen tritt uns nun hier auch wiederum das Bedauern recht nah an, daß es dem Verfaſſer nicht gefallen habe, tiefer in die organiſche Verkettung dieſer philoſophiſchen Erſcheinung mit andern vorgängigen und gleichzeitigen einzugehen. Ohne dieſen Zuſammenhang iſt und bleibt uns Vieles auch im Syſteme ſelbſt dunkel oder erſcheint in einem falſchen Lichte. Leibnitz hängt ſo weſentlich mit den früheren philoſophiſchen Zuſtänden zuſammen, daß er ſogar in die noch tief in ſeine Zeit hereinragende Scholaſtik vielfältig verwickelt erſcheint, namentlich noch in die Anſichten und Streitigkeiten der Nominaliſten und Realiſten, welche (die wahren Guelphen und Ghibellinen auf dem Gebiet der Philoſophie) ihre Rolle und Bedeutung ſo oft geändert, ja zuletzt beinahe verwechſelt haben. Referent wenigſtens kann das vermittelnde Univerſalgenie Leibnitzens nicht anders

denn als einen von jenen Knoten- oder Vereinigungspunkten betrachten, in welchen ſich epochemachend von Zeit zu Zeit die divergenten Richtungen der Syſteme ausgleichen und aus welchen neue Divergenzen hervorgehen, in denen ſich alſo z. B. Platonismus und Ariſtotelismus, Nominalismus und Realismus, Realismus und Formalismus, Idealismus und Empirismus, Spiritualismus und Atomismus — und wie ſich die Extreme immer nennen mögen — einmal zu vorübergehendem Identitätsfrieden zuſammengefunden haben.

Uns bedünkt, daß das Feſthalten ſolcher allgemeineren Geſichtspunkte auch nicht ohne Einfluß auf die Darſtellung dieſes Syſtems in ſich ſelbſt geblieben ſein würde, und was dieſe Darſtellung einerſeits vielleicht an leicht überſichtlicher Abrundung dadurch verloren, das andererſeits an ſpecifiſcher Wahrheit und Treue gewonnen haben würde. Können doch ohne ſolchen Um- und Ueberblick ſelbſt ſchon die Elemente des Syſtems nicht füglich klar hervortreten, nicht klar hervortreten, was es eigentlich im Syſtem zu vermitteln gab.

Auch hierin erkennen wir jedoch die Folge eines tiefer liegenden Grundes. Zufolge der philoſophiſchen Anſicht des Verfaſſers nämlich verſchwindet freilich gleich im Voraus der eine jener Gegenſätze gänzlich, der realiſtiſch empiriſche; denn das Fundament, worauf er geſtützt und wodurch er berechtigt war, in der Geſchichte der Philoſophie überhaupt aufzutreten, wird gar nicht anerkannt. Während uns der Empirismus Lockes u. A. für den Epikuräismus und Atomismus der neuern Zeit, — hier einem ſubjektiven Idealismus gegenüber, wie dort dem Stoicismus — und mithin für ein nothwendiges Glied und Gegengewicht, für ein berechtigtes Moment in der Balance und Entwickelung der Philoſophie überhaupt gilt; wird dieſer Gegenſatz als Nichtphiloſophie von Feuerbach gänzlich ausgelöſcht, und zwar deßhalb, weil ſolche Syſteme die genetiſche Entwickelung nicht vertrügen. Locke, Bayle, Cudworth u. A. ſind daher aus dieſer Geſchichte der Philoſophie gänzlich ausgeſchloſſen geblieben. „Locke z. B. iſt keiner Entwickelung fähig,

keiner bedürftig;" denn: „die Entwickelungsfähigkeit iſt das Zeichen deſſen, was Philoſophie iſt." — „Alle dieſe Tendenzen haben mehr oder weniger nur ein hiſtoriſch- oder literarphiloſophiſches Intereſſe. Vom Geſichtspunkte der Philoſophie in ihrer welthiſtoriſchen Entwickelung aus betrachtet, waren ſie nur unberechtigte Standpunkte."

Eben dieſen höhern Geſichtspunkt vermiſſen wir in ſolcher Beurtheilung. Dafür finden wir in der Einleitung nur einen flüchtigen Streifblick, welchen der Verfaſſer über die äußerlichen Schickſale der Philoſophie ſeit dem Wiedererwachen der Wiſſenſchaften hingleiten läßt. „Die neuere Philoſophie iſt von Geburt eine Italienerin — aber nur ihre Geburts-, nicht ihre Wohnſtätte fand ſie in Italien — ſie entfloh nach England; aber in dem ſchweren Luftkreiſe des engliſchen Utilismus fiel der geflügelte Götterbote des Gedankens als Mercurius praecipitatus des Empirismus nieder — die Philoſophie verließ daher wieder England, und begab ſich zu dem regeren und empfänglicheren Volk der Franzoſen — und machte hier zwar den Fortſchritt, daß ſie ſich mehr concentrirte, eine Schule ſtiftete, aber — ſie war den Franzoſen zu ſchwierig, ſie wurde auch hier wieder vertrieben und wanderte nach Holland." — „Hier ruhete die Philoſophie von den tumultuariſchen Extremen des Idealismus und Materialismus u. ſ. w. aus; hier ſchliff ſie ſich Augengläſer, um recht klar und deutlich zu ſehen, ſie gab ſich ein getreues Ebenbild ihrer ſelbſt, aber dieſes Abbild war blos ein Steindruck, kein farbenlebendiges Bild — für das Zeitalter ein wahres Meduſenhaupt. Zuletzt begab ſie ſich nach Deutſchland; hier reflektirte und beſann ſie ſich über ſich ſelbſt — hier las ſie ihre ſämmtlichen Werke, die ſie auf ihren Reiſen im Ausland geſchrieben," u. ſ. f. — Dieß iſt ohne Zweifel recht witzig und geiſtreich geſagt, allein was *lernen* wir daraus? Der Verfaſſer rechnet offenbar auf ein größeres Publikum; ſein Stil bequemt ſich ſichtlich nach dem Geſchmack einer jüngeren belletriſtiſchen Richtung; uns aber erſetzt dieſe Zuthat, ſo vortrefflich ſie auch Manchen ſcheinen mag, dennoch nicht die

höhere wissenschaftliche Weise, in welcher auch von dieser Seite sich zu zeigen dem Verfasser nicht beliebt hat.

Endlich ist noch zu berichten über das Unternehmen eines Veteranen unserer philosophischen Litteratur, des Herrn Geh. Hofrath Fries in Jena, welcher „bei dem großen Eifer, mit dem jetzt die Geschichte der Philosophie in allen ihren Theilen bearbeitet wird, auch sich angetrieben fand, die Ergebnisse seiner vieljährigen Betrachtungen und Untersuchungen in die allgemeine Discussion zu bringen." Mancher wird vielleicht, wie Referent, was namentlich die ältere Geschichte anlangt, hier Untersuchungen und Resultate kritisch-gelehrten Inhalts vermuthen, und es dem Verfasser im Voraus Dank wissen, daß er dem Publikum nicht vorenthalten wollte, was sein Fleiß und seine Gelehrsamkeit eine so lange Reihe von Jahren zum Behuf akademischer Vorträge ergründet haben mußte; allein dieses materielle Interesse finden wir mit der Bemerkung abgewiesen, daß sich — namentlich seit Brandis Geschichte der griechischen und römischen Philosophie wenig Erhebliches mehr hinzuthun lasse. Dagegen steigert sich unsre Aufmerksamkeit andererseits noch viel höher, indem wir hier nichts Geringeres finden sollen, als ebenfalls eine organisch-philosophische Geschichte der Philosophie, nicht im Interesse einer bloß historischen Gelehrsamkeit, sondern der Wissenschaft selbst. Es ist nicht nur merkwürdig, einen Gegner der modernen Spekulation von dieser in so weit ergriffen und hingerissen zu sehen, daß er in die spekulative Behandlungsweise eines Zweiges der Realphilosophie eingeht, sondern auch interessant zu sehen, ob und in wie weit diese Darstellungsweise von einem andern Standpunkte aus möglich ist und mit der Hegel'schen übereinkommt. Ja noch weit mehr: Fries nimmt sogar die Priorität hierin in Anspruch, indem er sagt, „Ich finde mich in dem sonderbarsten Verhältniß gegen Hegel. Hegel giebt in der Einleitung zu seiner Geschichte der Philosophie die Bedeutung der-

ſelben ganz eben ſo, wie ich ſie ſchon vor ſechsundzwanzig Jahren in den Heidelberger Studien (1810) angegeben habe."

Allerdings iſt wenigſtens die äußere Anordnung im Weſentlichſten der Hegel'ſchen conform. So wie Hegel den im Subſtanziellen noch befangenen Geiſt des Orients als die Vorſtufe der Philoſophie (noch außerhalb ihrer Geſchichte fallend) betrachtet, ſo wie ihm die Geſchichte ſelbſt in die beiden Hauptabſchnitte der griechiſchen (und römiſchen) und der chriſtlich-germaniſchen zerfällt, jene in der Unbefangenheit der Abſtraktion, dieſe im Bewußtſein der Gegenſätze des Endlichen und Unendlichen und in deren Einheit (als Geiſt) ſich bewegend — eben ſo geſtaltet ſich äußerlich, nur mit andern Worten, die Darſtellung bei Fries.

Daß an ſich wider das Beſtreben, die Geſchichte der Philoſophie auf organiſch-philoſophiſche Weiſe zu behandeln, überhaupt auf keinem Standpunkte Etwas einzuwenden wäre, verſteht ſich von ſelbſt; nur fragt es ſich, ob irgend ein anderer Standpunkt, als der ſpekulative, und ob namentlich hier der Frieſiſche zu einer ſolchen Behandlung berechtigt iſt, d. h. ohne ſich ſelbſt aufzugeben und aufzuheben, aus ſich heraus eine Darſtellung ſpinnen kann, welche, wie Fries ſagt, ganz dieſelbe Bedeutung habe, wie die Hegelſche.

Der Verfaſſer ſelbſt räumt, trotz dieſes Ausſpruches, doch einen ſehr weſentlichen Unterſchied ein, indem er ſagt: „Die Geſchichte der Philoſophie iſt die Entwickelung der Selbſterkenntniß des Verſtandes; aber dieſer Verſtand iſt mir der im geſelligen Leben der Selbſtdenker ſich fortbildende Menſchenverſtand (Welt- und Lebensanſichten), während Hegel ſich dabei den allmählig zum Bewußtſein kommenden Weltgeiſt denkt." Näher werden dann die Unterſchiede dieſer beiden Anſichten geſetzt: 1) in „eine eigenthümliche Unbeholfenheit Hegels, ſeine Gedanken klar auszudrücken, die von ſeinem Nothwendigkeitsaberglauben herrührt," und 2) in die ganz verſchiedene Anſicht von der Entwickelung der Selbſterkenntniß. Dieſe iſt bei Hegel die bekannte dialektiſche, bei Fries die pſychologiſche, oder

vielmehr jenes bekannte psychologische Schema der drei Stufen: der sinnlichen Anschauung, des abstrahirenden Verstandes, und der Vernunft. Die sinnliche Anschauung, insofern sie ohne Reflexion bleibt, fällt außerhalb des klaren Bewußtseins, mithin auch außerhalb der Philosophie, sie ist bloß die Grundlage, liefert bloß den Stoff für den abstrahirenden und reflektirenden Verstand; dieser im Besitz der Kategorieen, die er auf jenen Stoff anwendet, vollbringt ein System der Erfahrung, eine wissenschaftliche Weltansicht, die auf Erfahrung und Demonstration beruht; dieß geschah in der Periode der griechisch-römischen Philosophie, welche Fries die epagogische nennt. Der Verstand aber vermag nicht, das Ansich der Dinge, die platonische wahre Welt der Ideen, die hinter den Erscheinungen liegt, zu erkennen; hinter oder vielmehr über dieser Welt der Endlichkeiten erhebt sich das Reich der Ideen und des Geistes, und dieses vermag man nur durch den höhern Gebrauch der Vernunft, d. h. durch Glauben und Ahnden zu fassen, nicht aber zu wissen und in adäquaten Verstandesbegriffen auszudrücken, sondern nur annähernd durch eine gewisse aesthetisch-religiöse Vorstellungsweise. Dieß ist der erreichbare höchste Gipfel für den Menschen und geschah in der zweiten Hauptperiode, welche die epistematische genannt werden kann, unter mancherlei Phasen seit Galiläi und Baco bis auf die neueste Zeit — d. h. bis auf Kant und dessen Schule. „Eine Vermengung der metaphysischen Erkenntniß aber mit Erfahrungsseelenlehre hat seitdem große Mißverständnisse veranlaßt; und dazu brachte Fichte noch den unglücklichen Gedanken, die Philosophie in einer willkührlich ersonnenen Formelsprache auszubilden; dadurch ist der größte Theil der am meisten beachteten neuern Versuche ganz verunglückt." — Zwischen jenen Hauptperioden liegt das Mittelalter, in welchem die alte Philosophie, die sich überlebt hatte, als Dienerin der Theologie mit dem neu emporkommenden selbstständigen Principe der Wissenschaft kämpft.

Zufolge dieser Grundansicht ist es leicht erklärlich, wie in der ersten Periode, der griechischen Philosophie, (welche Fries

„von Hesiodus bis auf Paulus den Apostel" bestimmt, und in diesem vorliegenden ersten Bande abgehandelt hat) im Ganzen eine wenigstens äußerliche Conformität mit Hegels Eintheilung stattfinden kann; eben so begreiflich aber wird es, wie diese nicht tief gehende Aehnlichkeit immer mehr verschwinden müsse, je näher der Verfasser der neueren Zeit und dem Standpunkte kommt, der ihm selbst für den höchsten gilt; weßhalb wir auch eine tiefer eingehende Kritik bis auf die Erscheinung des zweiten Bandes versparen. Eine äußerliche Aehnlichkeit aber nennen wir jene Uebereinstimmung, weil sie bei Fries bloß nach einem von der Psychologie erborgten Schema gearbeitet wird, bei Hegel aber der Organismus aus einem innern Princip hervorsproßt. Bei Hegel ist es das lebendige Gebilde eines sich entfaltenden Geistes, bei Fries ein Kunstwerk aus gegenständlicher, fremder Masse, welcher der Künstler seine subjektive Idee aufgedrückt hat. Sollte erwiesen werden, daß diese subjektive Idee eine objektive Wahrheit habe, sich im Objekte, der Geschichte des menschlichen Bewußtseins wiederfinde, — sollte diese Identität des Subjektiven und Objektiven in Wahrheit erwiesen werden, so mußte entweder mit einer anderen philosophischen Grundansicht — Identitätsphilosophie überhaupt — an das Werk gegangen werden, oder es würde doch ein solcher, gleichsam a posteriori geführter Aufweis zugleich in einen Beweis von der Wahrheit einer solchen Identitätsphilosophie umschlagen, mithin am Ende bewiesen werden, daß jedweder andere, nicht-spekulative Ausgangspunkt ein unwahrer gewesen wäre.

Wenn wir aber behaupten, daß ein so bloß äußerlich angewendetes psychologisches Schema, auch wenn es sich als passend erwiese, dennoch keine tiefere wissenschaftliche Erkenntniß vermittele, sondern nur etwa so Etwas ausspreche, wie oft gesagt worden, daß die Menschheit im Ganzen den geistigen Entwickelungsgang des Kindes zum Manne folge, u. dergl.: so soll doch auf der andern Seite keineswegs damit behauptet werden, daß — wie der Verfasser sich die Sache vorstellt — blos der in aller spekulativer Philosophie verborgene Pantheis-

mus jenen innern organischen Zusammenhang und wahrhaft lebendigen Entwickelungsproceß begründe; vielmehr glaubt auch Referent, daß jener Fortschritt des philosophischen Bewußtseins im Ganzen und in seinen einzelnen Momenten eben so sehr durch eine äußerliche, also traditionelle, Bildung und geistige Einwirkung der Individuen aufeinander, als durch eine innere, in der Natur alles dessen, was Geist heißt, liegende Vernunftnothwendigkeit bedingt sei; und daß es gerade nur darauf ankomme, daß jenes von Ewigkeit her bestehende, allen selbstständigen Gliedern dieses Geisterreiches gleichsam vorgeschriebene allgemeine Entwickelungsgesetz, und andererseits der innere instinktmäßige Drang jedes Individuums nach geistiger Entwickelung, — daß, sage ich — jene objektive und diese subjektive Bestimmung in ihrer Identität als eine und dieselbe anerkannt werden.

Berichtigungen

für I. B. 1. Heft der Zeitschr. f. Philos. u. spek. Theologie ꝛc.

Seite	144.	Zeile	8.	lies von statt vor.
„	—	„	1. von unten l. wird er st. wieder.	
„	148.	„	21.	l. ein Widerspruch st. im W.
„	156.	„	10.	l. idea und res st. was.
„	—	„	11.	l. Wirkung st. Wirkungen.
„	157.	„	29.	l. 1 Cor. 2, 10. st. 1 Tim. 2, 10.
„	158.	„	25.	l. Ref. st. Vf.

Um die wünschenswerthe Mannigfaltigkeit des Inhalts in der Zeitschrift zu erreichen, mußte der im ersten Hefte abgebrochene längere Aufsatz des Herausgebers: über das Verhältniß der Erkenntnißlehre zur Metaphysik hier ausgeschlossen werden. Statt dessen wird er, seinem wesentlichen Inhalte nach, in eine selbstständige Form umgeschmolzen im nächsten Hefte erscheinen.

Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

unter Mitwirkung der Herren

Hofprediger Dr. Ackermann in Meiningen, Professor Dr. H. Beckers in Dillingen, Geh. Medizinalrath Prof. Dr. Burdach in Königsberg, Geh. Medizinalrath Dr. Carus in Dresden, Prof. Dr. Chalybäus in Dresden, Prof. Dr. Erichson in Greifswald, Prof. Dr. Carl Philipp Fischer in Tübingen, Prof. Dr. Friedrich Hoffmann in Würzburg, Diakonus Dr. W. Hoffmann in Winnenden, Prof. Dr. O. Krabbe in Hamburg, Universitätsrath Dr. Kreutzhage in Göttingen, Prof. Dr. Leupoldt in Erlangen, Consistorialrath Prof. Dr. Lücke in Göttingen, Schöff und Syndikus Dr. J. Fr. von Meyer in Frankfurt a. M., Prof. Dr. Julius Müller in Marburg, Ober-Consistorialrath und Prof. Dr. Neander in Berlin, Consistorialrath Prof. Dr. Nitzsch in Bonn, Dr. Pabst in Wien, Dr. Passavant in Frankfurt a. M., Geheimer Hofrath Prof. Dr. Platner in Marburg, Prof. Dr. Rothe in Heidelberg, Prof. Dr. Sengler in Marburg, Prof. Dr. Stahl in Erlangen, Prof. Dr. Staudenmaier in Freiburg, Prof. Dr. Steffens in Berlin, Prof. Dr. Twesten in Berlin, Prof. Dr. Weiße in Leipzig, und And.

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,

Professor der Philosophie an der Königl. Preuß. Rhein-Universität.

Zweiter Band.

Bonn,

bei Eduard Weber.

1838.

Digitized by Google

Inhalt des zweiten Bandes.

Erstes Heft.

Seite

Vom Leben der Menschheit. Bruchstücke aus einer künftig erscheinenden Physiologie von Carus 1

Ueber das Verhältniß des Form- und Realprinzipes in den gegenwärtigen philosophischen Systemen. Vom Herausgeber . 21

Zur Geschichte des Unsterblichkeitsglaubens unter den Völkern des Alterthums. Von Ch. H. Weiße. 109

Recensionen.

Vorlesungen über Glauben und Wissen, als Einleitung in die Dogmatik und Religionsphilosophie, gehalten von Dr. J. E. Erdmann. Von Chalybäus. 138

Vorlesungen über Religionsphilosophie, gehalten von Dr. G. Fr. Billroth. Von Sengler 154

Zweites Heft.

Ueber den wissenschaftlichen Anfang der Philosophie. Von Ch. H. Weiße 181

Ueber das Problem der Erkenntniß. Von dems. 196

Neue Systeme und alte Schule. Vom Herausgeber 230

Recension.

Ueber die Philosophie der Offenbarung. Von Dr. A. Günther 289

Digitized by Google

Vom

Leben der Menschheit.

Bruchstücke aus einer künftig erscheinenden

Physiologie.

Vom

Hof- und Medicinal-Rath Dr. Carus.

Die Physiologie, wenn sie ihren Zweck erfüllt, d. i. wenn sie wirklich ein naturgetreues Bild des gesammten leiblichen Lebens des Menschen uns liefert, ist, wie man mit einem biblischen Ausdruck sagen könnte: „zu allen Dingen nütze". Der Organismus des Menschen ist ein so wundervoll und schön gebildetes Ganze, daß welche Wissenschaft, welche Kunst der Mensch auch ins Leben treten lassen will, ihm kein höheres Vorbild vorschweben kann, als eine einem solchen Organismus ähnliche, wahrhaft schöne Gliederung derselben zu erreichen. Seit mehr als zwanzig Jahren hat es mich daher im Geiste beschäftigt, eine Physiologie welche dem obigen Zwecke möglichst entspräche dereinst zu vollenden; — jetzt nähert sich der erste Theil derselben seinem Abschluß und ich theile hier, aufgefordert durch den geehrten Herausgeber dieser Zeitschrift, einige Bruchstücke mit, welche vielleicht ihrer philosophischen und ethischen Beziehung wegen den Lesern derselben einiges Interesse erregen könnten. — Bemerkt sei nur noch zuvor, daß das ganze Werk sich eintheilt in einen allgemeinen Theil, welcher den Begriff des Organismus ausführlich zu entwickeln hat, und in einen besondern Theil, welcher, nach einem Ueberblicke des kosmischen, tellurischen und epitellurischen Lebens (d. i. des Lebens der auf der Erde als Einzelwesen entwickelten Geschöpfe), sich damit beschäftigt, die specielle Physiologie in drei Abthei-

lungen abzusondern, nämlich 1) als Geschichte des Lebens der Menschheit, 2) als Geschichte des Lebens des Menschen, und 3) als Geschichte des Lebens der einzelnen organischen Systeme und Gebilde des Menschen. — Die hier mitgetheilten Bruchstücke sind aus der ersten dieser Abtheilungen entlehnt.

Es gehört überall zu den höchsten Aufgaben des Menschen, von der Menschheit als einem Ganzen, als einem ideellen Organismus einen Begriff zu erlangen, aufzuhören sich als ein einzelnes Stück unter Einzelnen zu fühlen, und gewahr zu werden, daß der Mensch nur als ein Glied eines höhern Ganzen eine bleibende und tiefere Bedeutung erreichen und behaupten kann. — Auch in der Physiologie ist die Aufgabe, das Leben der Menschheit darzulegen, eine der wichtigsten, und ich werde im Folgenden versuchen, nach den früher angegebenen Momenten einen Ueberblick des hierher Gehörigen zu geben. — Freilich stehen hier der an eine gewisse Reihenfolge gebundenen Betrachtung mancherlei Hindernisse entgegen! — Denn um das Leben der Menschheit zu begreifen, wird eigentlich wieder die Kenntniß des Einzellebens, ja des Lebens der einzelnen organischen Systeme im Menschen vorausgesetzt, und nichts desto weniger setzt auch wieder das Studium des Besondern die Kenntniß des Allgemeinen voraus, so daß in dieser Beziehung die Wissenschaft gleich dem wirklichen organischen Gebilde sich stets sphärisch verhält und eine lineare Aufzählung nie einen vollkommen befriedigenden Gang gehen kann; indeß dieß ist ein Mangel, auf welchen bei allen dergleichen Betrachtungen wir gleich von Anfang an gefaßt sein müssen.

Anmerkung. In der Anerkenntniß davon, daß der Mensch als Theil, mit vielen andern, ja allen Menschen verbunden, erst ein Ganzes zu bilden vermöge, welches ihn jeder weitern Ausbildung fähig macht, liegt der schöne

Begriff des Wortes „Religio“ als allgemeine Verbindung, und erst in diesem Sinne wird „Religion“ das höchste der menschlichen Güter, ja die Bedingung aller übrigen.

(Hier folgt nun zuerst ein Abschnitt über Entstehung der Menschheit, den ich hier auslasse.)

Entwicklung und Gliederung der Menschheit.

Auch über die Entwicklung der Menschheit ihrem frühesten Anfange nach schwebt ein geheimnißvolles Dunkel; können wir uns doch kaum in den uns nähern Perioden der Menschheit einen entschiedenen Begriff über die Art ihrer Fortschreitung bilden. — Was sich hierüber mit Bestimmtheit aussagen lassen möchte, würde etwa Folgendes sein:

1. Die Entwicklung der Menschheit ist im Wesentlichen nothwendig eine geistige; die Menschheit an und für sich nämlich kann nur ein ideeller Organismus genannt werden, und ist folglich nur als solcher, obwohl im Einzelnen durch eine Vielheit von Individuen sich darlebend, der Entwicklung fähig. Die Fortbildung und Entwicklung der Menschheit schließt daher mannichfaltige Fähigkeiten, mannichfaltige Organe, deren erstes und wichtigstes die Sprache ist, und unendliche Ideen, zu Wissenschaften und Künsten sich entwickelnd, an der Menschheit auf, von welchem Allen ausführlichere Darlegung zu geben Gegenstand der sogenannten Weltgeschichte und der Culturgeschichte insbesondere sein muß. — Physiologisch könnte dabei wesentlich in Frage kommen, ob man sich diese Entwicklung zu denken habe von einem rohesten unvollkommensten Zustande ausgehend und in mannichfaltigen Vor- und Rückwärtsschwingungen allmählig eine immer größere Höhe erreichend; oder ob man naturgemäßer den reinsten vollkommensten Zustand der Menschheit in ihre früheste Zeit zu verlegen, und alles Uebrige nur als ein Zurückgehen oder, nach dem Zurückgehen, als einen Versuch, jene Höhe wieder zu erreichen, zu betrachten habe? — Die Vergleichung der Entwicklungs-

vorgänge aller einzelnen organischen Wesen, sowie die Beachtung des Zustandes, in welchem völlig uncultivirte Völker noch jetzt sich befinden, scheint unbedingt für die erste Annahme zu sprechen, und es ist kein Grund vorhanden, die ideelle Entwicklung organischer Massen anders zu denken, mindestens könnte, wenn die Menschheit mit ihrer bedeutendsten Höhe begonnen hätte, überhaupt nur von einer Rückbildung und nicht von einer Entwicklung die Rede sein, wogegen doch die Beachtung der Geschichte spricht.

Anmerkung. Wie tief eine eigentlich physiologische Erkenntniß des Menschheitlebens in alle andere wichtige Aufgaben menschlichen Wissens eingreift, davon kann gerade bei diesem Capitel die Lehre von der Entwicklung der Sprache ein auffallendes Beispiel gewähren. Hat man einmal deutlich erfaßt, was ein Organismus sei, und wie sein Leben zuerst darin sich äußern müsse, die Organe welche seiner Idee nach ihm wesentlich sind, mit Nothwendigkeit darzubilden, hat man begriffen, was ein ideeller Organismus heiße, und daß ein ideeller Organismus auch nur ideelle Organe darbilden könne *), so wird man mit einemmale einen vollkommen klaren Begriff auch von der Entwicklung der Sprache in der Menschheit erhalten können. — Wie sehr hat man sich nicht mit Gedanken über den Ursprung der Sprache abgemüht, indem Einige nachzuweisen gedachten, wie ein Gott der Menschenmaschine die Sprache gleich als ein Fertiges gelehrt habe, Andere zeigen wollten, wie dieser oder jener Mensch zuerst diese oder jene Sprache erfunden haben könne (wie man sich etwa jetzt besondere Chiffern zum Schreiben erfindet), bis Herder mit seiner trefflichen Abhandlung (über den Ursprung der Sprache, Berlin 1772) hervortrat und bestimmter nachzuweisen suchte, wie die Entstehung der Sprache nothwendig in der menschlichen Organi-

*) Wovon ausführlich im Frühern gehandelt worden ist.

sation selbst begründet sei. Allein noch war die Physiologie zu dunkel, Herder selbst nicht genug Physiolog, als daß er hätte den Gegenstand in seiner ganzen Eigenthümlichkeit erfassen können, und selbst in der neuesten außerordentlich geistvollen Abhandlung über die Kawi-Sprache durch W. v. Humboldt fehlt die eigentliche physiologische Basis. Erst wenn man weiß, daß eben so wie dem Baume (der Gemeinsamkeit aller Knospen-Individuen) ganz andere Eigenschaften zukommen, als irgend einer einzelnen Knospe (denn jede solche Einheit Vieler ist nicht als bloße Addition sondern als Multiplication zu denken, wo das Product ein ganz anderes ist als die Factoren): so wird man begreifen, wie der Menschheit eine andere gemeinsame Stimme, das was wir oben die Sprache nennen, zukommen muß, als diejenige Stimme ist, welche wir im einzelnen Menschen, ähnlich dem thierischen Laut gewahren, und wie diese gemeinsame Stimme, die Sprache, sobald eine Vielheit von Menschen verbunden auftritt, sogleich sich nothwendig gestalten müsse, eben so wie wir finden werden, daß ein gewisses Gesetz über Verhältniß der Zahl männlicher und weiblicher Individuen sogleich offenbar wird, wenn eine Vielheit von Menschen beobachtet wird, und unsichtbar bleibt, wenn man Wenige nimmt.

Einen zweiten wichtigen Satz dürfen wir sodann über diesen Gegenstand aussprechen: Die Entwicklung der Menschheit ist schlechterdings durch eine Vielheit der Menschen bedingt. Man könnte nämlich sich wohl diese Entwicklung so denken, daß die eigentliche Idee der Menschheit selbstständig in jedem einzelnen Menschen heranwüchse und sich fortbildete, und daß dann nur gleichsam durch Addiren aller dieser Einzelheiten die Summe der Entwicklung der Menschheit bedingt wäre; — allein so darf es keineswegs gedacht werden! — Wie ein Dreieck etwa aus drei Linien besteht, deren keine allein irgend eine Eigenschaft des Dreiecks hat, während

ihre Zusammenfügung diese Figur von geometrisch so merkwürdigen Eigenschaften bedingt, wie das Multiplicationsproduct etwas entschieden anderes als die beiden Factoren ist, aus welchen es entstand; so ist das Princip der Menschheit und alles, was seine Entwicklung heißt, etwas, das nur durch Vereinleben der Menschen bedingt wird. Der völlig isolirte Mensch könnte nur das was von Thierheit in ihm ist entwickeln; dahingegen er sogleich durch jenes Vereinleben in der Menschheit selbst sich in seinem Wesen gesteigert findet und aus dem Begriff des bloßen Geschöpfs zum Begriff der Person sich erhebt. — Dieses höchst merkwürdige Verhältniß recht fest zu halten, ist bei physiologischen wie bei psychologischen Dingen von größter Wichtigkeit, und rückschließend hiervon möchte man hieraus noch einen weitern Grund dafür entnehmen, daß die Menschheit selbst nicht mit einem einzelnen Menschen, sondern sogleich mit einer Vielheit von Individuen entstanden sei.

Anmerkung. Es ist äußerst lehrreich darauf zu achten, wie das hier berührte Verhältniß der Menschheit, nach welchem das sich Darleben dieser Idee und, was dasselbe ist, ihre Entwicklung, nur an eine Vielheit von Individuen gebunden ist (aus welcher sie jedoch nicht durch bloße Addition sondern erst durch innere Multiplication hervortritt) schon auf den niedern Stufen epitellurischen Lebens wahrgenommen werden kann. — Schon der Baum, aus einer Anzahl von Individuen, d. i. Knospen, bestehend, deren keine dem Begriffe des Baumes entspricht, die Pennatula auf dieselbe Weise aus thierischen Individuen zu einem diesem selbst heterogenen Ganzen geworden, geben hiervon merkwürdige Beispiele.

Einen dritten merkwürdigen Satz dürfen wir über Entwicklung der Menschheit im Allgemeinen aufstellen, welcher zwar auf eigene Weise dem zweiten zu widersprechen scheint, ihm aber doch in Wahrheit nicht widerspricht, d. i. —: Die höchste

Entwicklung der Menschheit bethätigt sich jedesmal individuell in einzelnen auserwählten Menschen, und wird sich nie in der gesammten Vielheit der Menschen zugleich bethätigen können. Indem nämlich die Idee der Menschheit keine andere als eine organische sein kann, wird dadurch eine unendliche Mannichfaltigkeit ihrer Glieder, und, dieweil diese als organische sich auf eine ideelle Einheit beziehen müssen, ein centrales Verhältniß unter diesen Gliedern nothwendig vorausgesetzt, woraus denn abermals folgt, daß der centralen Glieder nur wenige und einzelne, der auf diese sich beziehenden unendlich viele seyn werden. — Aus demselben Grunde finden sich die höchsten Organe eines Organismus nur einzeln und der Masse nach untergeordnet vor, und aus demselben Grunde sind unter den epitellurisch Lebendigen die höhern innerlich edlern und reichern Formen seltner, während die niedern in wahrhaft ungeheurer Menge und Mannichfaltigkeit sich entwickeln. —

Es ist nun eine der schönsten, aber von diesem Standpunkte doch bisher noch wenig beachteten Aufgaben der Weltgeschichte nachzuweisen, wie einzelne Entwicklungsperioden der Menschheit in diesem oder jenem bedeutenden Individuum ihren Mittelpunkt gefunden haben, und in welchem Verhältniß die Vielheit der Individuen dann zu solchen Einheiten gestanden hat. Hoffentlich wird eine solche Aufgabe leichter gelöst werden, wenn das Verständniß organischen Lebens tiefer in die Behandlung philosophischer Wissenschaften eingedrungen ist.

Ein vierter Satz, welchen wir über Entwicklungsgeschichte der Menschheit aufstellen dürfen, ist: Diese Entwicklung erfolgt in verschiedenen Gegenden der Erde auf sehr verschiedene Weise. Die Ursachen, welche in einem Himmelsstriche rascher, in dem andern langsamer diese Entwicklung erfolgen lassen, die Ursachen, warum zuweilen in manchen Gegenden diese Entwicklung während Jahrtausenden einen Stillstand zu machen scheint, und warum in einer andern das gleichsam einer Spirallinie folgende Vor- und Rückwärts-

schwanken dieser Entwicklung lebhafter sich regt, vermögen wir nur in geringem Maaße zu beurtheilen. — Daß Clima, Boden und Gewässer auch hierauf nicht ohne Einfluß sind, ist wohl klar, und man kann die eigenthümliche regelmäßige Gliederung und organische Theilung der über Meeresboden aufsteigenden Höhenzüge, welche wir Europa nennen, nicht betrachten, ohne daran zu denken, daß gerade durch diese seine regelmäßige Gliederung auch die höhere geistige Entwicklung europäischer Menschheit wesentlich bedingt sein möge; allein freilich, so wie wir näher in das Detail dieses „warum" zu dringen suchen, so stoßen wir auf lauter Ungewißheit.

Hat man sich übrigens nach allen Vergleichungen auch hinlänglich überzeugt, daß die Entwicklung der Menschheit im Wesentlichen eine geistige ist, so ist doch zuletzt auch noch die Frage nicht abzulehnen: ob die einzelnen Glieder der Menschheit, die Völker, die Menschen, nicht auch in ihrer physischen Organisation in der Folge der Zeit zu einem Andern sich entwickelt haben, oder ob sie in dieser Beziehung wesentlich dieselben geblieben sind? — Achten wir auf mannichfaltige Traditionen und Mythen, so hören wir freilich von ungeheurer Lebensdauer und von ungewöhnlicher Körpergröße der Urstämme des Menschengeschlechts; indeß noch keine einzige wissenschaftliche Untersuchung hat jene Angaben bestätigt. Die Lebensrechnung der Patriarchen mag zum Theil nach Mondumläufen gezählt sein, und Ueberreste menschlicher Körper von mehreren Jahrtausenden her haben keinen wesentlichen Unterschied in der Ausmessung ihrer Glieder gegen die der jetzigen Menschheit erkennen lassen, so wie denn selbst die ihrem Alter nach kaum zu berechnenden frühesten Werke der Architektur und Sculptur (man denke an die indischen Höhlentempel) auf im Wesentlichen völlig unverändert gebliebene Bildung des Menschen deuten. — Daß indeß eine höhere geistige Entwicklung im Ganzen stets eine zärtere Organisation im Einzelnen herbeiführen muß, liegt wohl am Tage, möchte aber doch immer zu sehr individuell

bleiben, um der Menschheit im Ganzen zugeschrieben zu werden *).

Verhältniß der Glieder der Menschheit unter sich und zum Ganzen.

Es ist bereits im Vorigen gesagt, daß Darstellung der Menschheit als Staat vollkommen im Begriffe der Menschheit liege, ihr eben so zukommen, wie dem Vogel der Nestbau, und der Spinne der Trieb, ihr kunstvolles Gewebe zu bilden. — Die Menschheit muß sich, vermöge innerer Nothwendigkeit ihrer Anlage, zum Staat organisiren, und ist folglich keineswegs zu denken als durch Willkühr eines Einzelnen zum Staate organisirt, denn was Einzelne dazu beitragen, tragen sie nur bei, in wiefern sie einzelne Organe der Menschheit selbst sind, und ein im Ganzen waltender Drang durch sie gerade deutlicher sich ausspricht. — Es ist nun eben so nothwendig, von dem Begriffe des entwickelten Staates auszugehen, wenn man das Verhältniß der Glieder der Menschheit d. i. der Menschen unter sich und zum Ganzen deutlich gewahr werden will, als es nothwendig ist, von dem Begriff des wenigstens einigermaßen ausgebildeten Menschen anzufangen, wenn man über die Funktionen seiner einzelnen Organe und deren Verhältniß zum Ganzen Aufschluß verlangt; denn natürlich, so lange der Mensch noch etwa als Eibläschen erscheint, d. i. gänzlich unentwickelt ist, kann von Verhältniß seiner Sinnes-Organe u. s. w. nicht die Rede sein. Allerdings wächst nun die Physiologie, indem sie in diese Verhältnisse eingeht, gewissermaaßen zur Politik aus, allein, obwohl sie, bei allgemeiner Abhandlung ihres ganzen Umfangs, dieses Feld nur obenhin berühren kann, so darf sie doch nicht unterlassen, wenigstens mit Bestimmtheit anzudeuten, daß dasselbe nur auf ihren Grundlagen gebaut,

*) Es folgt nun die Betrachtung der Gliederung der Menschheit in Racen und Geschlechter, welches alles denn hier übergangen bleibt.

eine naturgemäße Deutlichkeit und wissenschaftliche Anordnung gewinnen kann.

Anmerkung. Nachdem ich auch von diesem Zweige der Physiologie bereits die Grundlinien entworfen hatte, kamen mir die Arbeiten des Grafen Buquoy „über Staatskunst im Lichte der Physiologie, Isis 1836" zu Gesicht, und ich fand über Vergleichung des Staats mit einem organisch gewordnen Individuum, so wie über manche aus dieser Vergleichung zu entnehmenden Lehren so viel Treffendes ausgesprochen, daß ich diese Arbeiten hier, wo wir diese Gegenstände nur andeutend vorführen können, um so mehr zur aufmerksamen Beachtung empfehlen muß. Dreierlei will ich indeß hierbei doch zu bedenken geben: es sind bei diesen Arbeiten die physiologischen Grundlagen, aus welchen sich ergiebt, daß die Menschheit durchaus zur Entwicklung als organisches Ganzes bestimmt sei, nicht hinlänglich beachtet, und es scheint daher oftmals da nur eine scharfsinnige Vergleichung zwischen Staat und Organismus aufgefunden, wo man vielmehr den Staat selbst als nothwendig in der Menschheit entwickelten Organismus erkennen sollte. Zweitens ist nicht immer die Nachweisung organischer Gliederung der als Staat erscheinenden Menschheit frei und selbstständig genug betrachtet, sondern man hat sie der organischen Gliederung des Menschenleibes selbst (welche höchstens hie und da als Analogon dienen kann) gleich gestellt. — Ist es aber doch mit andern Dingen auch so gegangen! — Man hat vielleicht nicht mehr der Erkenntniß vom organischen Leben der Erde geschadet, als indem man dasselbe geradezu mit dem Leben eines Thieres verglich und unterließ, es als Leben sui generis zu betrachten. — Von allen dergleichen Betrachtungen gilt auch überdies das, was in der Anmerkung zu §. 99. ausgesprochen worden ist — nämlich man muß, um ihre Wahrheit und ihren Werth hinreichend anzuerkennen, sich hüten, sie zu weit zu verfolgen. 3. Wenn

überhaupt jede Einführung einer neuen Vorstellungsart eine vorsichtig und klar gebildete, alles Ungewöhnliche im Ausdruck vermeidende Sprache fordert; so verlangen besonders Erörterungen, welche aus einer Disciplin in eine andre, mit der ersten vorher gar nicht in Rapport gewesenen Disciplin führen, wohl eine noch vorsichtigere, mehr successive Bearbeitung, als dort ihnen zu Theil geworden ist. — Um indeß zu zeigen, daß manches treffende Wort darin enthalten ist, sei es erlaubt, nur ein paar Stellen anzuführen: — „Niemand vermag einen Staat zu organisiren, eben so wenig als irgend Jemand im Stande ist einen Thierleib zu organisiren." — „Es ist ein ungeheurer Irrthum, ist aller unbefangenen und klar erschauten Ansicht des gesammten Naturwaltens, und insbesondere des historischen Waltens am Wesen der Staaten, gänzlich zuwider, wenn man meint, daß es eine einzige Grundform des Staatslebens gebe, welcher alle einzelne Staaten theilhaftig zu werden streben müßten; — gerade als ob es in des Frosches Bestimmung läge, seine Froschexistenz abzulegen und nach der Menschenexistenz zu ringen, oder als ob sich der Fisch das Leben im Wasser abgewöhnen sollte, um fernerhin auf dem festen Lande umherzustreifen."

Wenn es nun überhaupt im Wesen eines Organismus begründet ist, daß seine Elementartheile in Organe, und Organe wieder in Systeme vereinigt erscheinen, so muß ein ähnliches Verhältniß auch den einzelnen Menschheitgliedern bestimmt seyn; und in Wahrheit zeigt es sich in der Verbindung mehrerer Personen zur Familie, vieler Familien zur Corporation, vieler Corporationen zu einzelnen Staaten, und der Staaten zu dem (freilich wohl sobald noch nicht ausgebildeten) Staatenbunde der Menschheit auf das deutlichste. — Es tritt dann auch im Verhältniß der Staatsglieder hervor, was vom Organismus im Allgemeinen gilt, nämlich daß sie, die sämmtlich in fortwährendem Untergehen und Wiederentstehen begriffen sein müssen, schneller in ihren Daseinsformen wechseln und eine kürzere

Existenz haben, inwiefern sie als einzelne Personen erscheinen; dagegen etwas langsamer wechseln und eine längere Existenz haben, inwiefern sie Familien und Corporationen sind, und am längsten dauern, inwiefern sie als größere Systeme im Organismus der Menschheit, als Staaten, erscheinen.

Anmerkung. Ueber die Zeit, innerhalb welcher eine Generation, ein Menschenalter, innerhalb der Menschheit wechselt, hat man vielfältige Berechnungen angestellt und dadurch die ältere Annahme, daß ein Jahrhundert circa drei Generationen sähe, oder daß die mittlere Lebensdauer 30 — 33 Jahre betrüge, noch verschiedentlich und besonders nach den Localitäten modificirt (s. Casper „die wahrscheinliche Lebensdauer der Menschen". Casper setzt diese Zeit auf circa 28 Jahr). Ueber die Zeit, in welcher Corporationen und Staaten nothwendig wieder untergehen müssen, kennen wir keine feste Gränze, indeß verweise ich hierüber auf die Berichte der Geschichte, welche oftmals da (so bei Meroë am obern Nil) uns Wüsten zeigt, in denen Gazellen weiden, wo früher volkreiche Städte und Staaten blühten.

Wie nun in Folge der Beziehung aller Theile und Glieder eines Organismus auf seine ideelle Einheit einige mehr central und höher, andere mehr peripherisch und niedriger erscheinen müssen, so auch in der Menschheit. Der Maaßstab der geringern oder höhern Bedeutung des Einzelnen kann auch hier nur gegeben sein durch den Grad, bis zu welchem sich in ihm die Idee der gesammten Menschheit wiederholt. Die Persönlichkeit, welche die universellen durch die Menschheit zu realisirenden Gedanken in ihrem Geiste trägt, , die Persönlichkeit, in welcher die Ideen von Willens-Kraft und Schönheit, Wahrheit und Güte, welche das höchste Eigenthum der Menschheit sind, am entschiedensten, soweit dies im Individuum möglich ist, sich bethätigen, wird die höchste sein, und von hieraus wird sich die Gradation weiter finden lassen. Daher kommt es denn, daß man schon in alter Zeit die reinste Persönlichkeit,

welche auf Erden erschienen ist, nicht menschlich edler zu bezeichnen wußte, als indem man ihr den Namen gab „Sohn des Menschen" d. i. der Menschheit.

Anmerkung. Auf ähnliche Weise kann die physiologische Geschichte des Thieres wie des einzelnen Menschen zeigen, daß sich diejenigen Organe als die höchsten bewähren, welche die Idee animalen Lebens am concentrirtesten enthalten, weshalb denn die Nervengebilde (denn das ganze Thier und der ganze Mensch ist ursprünglich Nervenmark) billig hier die höchste Stelle einnehmen. Ja man ahnet sogar auf das bestimmteste die Analogie zwischen gewissen Arten der Persönlichkeit in der Menschheit, und gewissen Arten von Organen im Menschen; (ist nicht ein Raphael gleichsam ein Auge der Menschheit, und ein Mozart ein Ohr der Menschheit?) aber wieder hüte man sich diesen Analogien zu weit nachzugehen, sie sind nur aus einer gewissen Ferne — wahr. Der Wissenschaft ist viel Unheil durch Nichtbeachtung solcher Regeln und solcher Mäßigung entstanden! — Und wie ein Geist, den wir als eins der schönsten und umfassendsten Organe der Menschheit betrachten dürfen, sich einst vernehmen ließ:

„Viele Dinge sind's
„Die wir mit Heftigkeit ergreifen sollen:
„Doch andere können nur durch Mäßigung
„Und durch Entbehren unser eigen werden";

so ist nie zu vergessen, daß auch in wissenschaftlich philosophischer Betrachtung manches nicht scharf und genau genug verfolgt, anderes aber nur mit Mäßigung aus einer gewissen Ferne betrachtet werden könne und solle.

Endlich ist hinsichtlich des Verhältnisses der Glieder der Menschheit unter anderm noch daran zu erinnern, daß, wenn wir von einer Seite allerdings gewahr werden, daß gewisse Persönlichkeiten höher, andere niedriger gebildet, und sonach die einen mehr die andern weniger begünstigt scheinen, doch unter ihnen dasselbe Verhältniß eintritt, welches als dem Ver-

hältniß der verschiedenen Organisationen gegen einander entsprechend, schon in der Einleitung namhaft gemacht wurde. Müssen wir nämlich zugeben, daß unter verschiedenen Organismen, obwohl im Ganzen von verschiedener Dignität, doch jeder in seiner Art einer eigenthümlichen in sich vollkommnen Entwicklung sich erfreut, eine Vollkommenheit besitzt, welche wieder auf diese Art keinem andern zukommt, so werden wir bei aufmerksamer Betrachtung uns auch überzeugen, daß ein vollkommen gleiches Verhältniß eben so zwischen den verschiedenen Gliedern der Menschheit, sobald nur jedes in seinem Sinne zu einer vollkommnen Entwicklung gelangt ist, Statt finde. Wir werden demnach finden, daß, wie die verschiedenen Alter und das verschiedene Geschlecht jedes sein eigenthümliches Glück und seine eigenthümliche Vollkommenheit besitzen, so auch jegliche in ihrer Art gesund entfaltete Persönlichkeit von Haus aus ihren eigenthümlich schönen Lebenskreis angewiesen erhalten habe, und werden erkennen, daß dieser Lebenskreis ihr ein Glück zusichert, welches gerade in diesem Maaße auch nur ihr zu Theil wird, und werden kann, und in andern sich immer wieder auf eine andere Weise gestalten muß.

Anmerkung. Auch dieser, ganz aus reiner Naturanschauung sich ergebende Satz ist für höhere ethische Gegenstände von der wichtigsten Bedeutung und läßt die breiteste und bedeutendste Anwendung zu, — ja man darf sagen, daß aus ihm allein mit Wahrscheinlichkeit entnommen werden könne, was Philosophen und Theologen mitunter auf ziemlich abstruse Weise zu geben versucht haben: — nämlich eine ächte Theodicee.

Vom Verhältniß der Menschheit als eines Ganzen zu andern und zum höchsten Ganzen.

Mehreres, was streng genommen nur hier erörtert werden sollte, wurde bereits in dem Vorhergehenden beiläufig berührt. — Es gehört hierher namentlich die Stellung der Menschheit

gegen die übrigen Lebenskreise der Erde und gegen das Kosmische. Schon im Allgemeinen ist nämlich darauf aufmerksam gemacht werden, wie bedeutungsvoll es gerade für den höhern Standpunkt der Menschheit sey, daß die letztere nicht nur das Vorhergegangenseyn der Erdbildung, gleich den übrigen epitellurischen Organismen, sondern zugleich das Vorhergegangen- und Vorhandenseyn von Protorganismen, Pflanzen und Thieren mit Bestimmtheit erfordere, dafern sie selbst zur Entwicklung kommen solle, während man sich sehr wohl Entstehung von Pflanzenwelt ohne Thierwelt und Thierleben (im Meere) ohne Pflanzenleben denken darf. — Muß demnach in dieser Beziehung allerdings die Stellung des Lebenkreises der Menschheit eine höhere genannt werden, weil sie die Andern gleichsam als ihre Grundlage voraussetzt, so ist doch auch nicht zu übersehen, daß eben dadurch ihr Daseyn wieder abhängig erscheint von der Entwicklung jener andern epitellurischen Geschöpfe, und sie, die auf intellectueller Seite eine höhere Selbstständigkeit als alle andere uns bekannte Wesen zu haben scheint, in physischer Beziehung wieder gerade in so hohem Grade, und mehr als alle übrigen, der Selbstständigkeit entbehrt, und von so mannichfaltigen Bedingungen sich in ihrer Existenz abhängig gemacht findet.

Eine sehr merkwürdige, ganz hierhergehörige Untersuchung entsteht uns ferner, wenn wir darauf achten, daß, wie die Menschheit allerdings in ihrem Daseyn vollkommen bedingt wird durch äußere tellurische und epitellurische Einflüsse (wohin namentlich Wirkung von Clima, Boden, Luftbeschaffenheit u. s. w. gehört, als welche bald retardirend bald fördernd zur Entwicklung der Menschheit sich verhalten); so auch andrerseits durch die Menschheit und ihre Einwirkung Erde, Clima, Pflanzen und Thiere auf das mächtigste verändert und umgestimmt werden. Auch dieß sind so weitschichtige Untersuchungen, daß sie wohl eines eignen Werkes vollkommen würdig wären, und daß wir hier wieder nur andeutend in dieser Beziehung verfahren können. Fragen wir jedoch, was wohl das

Wesentlichste, das am meisten Charakteristische der Wirkung sei, welche die Menschheit auf die sie umgebende Natur ausübt, so mögen wir nur selbst bedenken, welche Wirkung hervorgehen kann und muß, wenn eine höhere geistige und eine rohere physische Macht in Conflict tritt? — Die Wirkung kann auf die letztere keine andere, als eine veredelnde, vielleicht das Gewaltsame und Energische derselben etwas schwächende, immer aber ihre ideelle Seite nur wesentlich hervorhebende seyn. — Prüfen wir nun in dieser Beziehung die factisch erwiesene Einwirkung der Menschheit auf die sie umgebende Natur nach den verschiedensten Beziehungen, so werden wir nur eben so viel Belege zu dem oben ausgesprochenen Resultate finden. Unter dem Einflusse der Menschheit wird der Boden geebneter und für Erzeugung feinerer Producte geeigneter, der Lauf des Wassers wird geregelter, selbst das Clima wird oftmals milder, die Pflanze wird in ihrer Blüthe schöner und ihrer Frucht feiner, und das Thier veredelt seine Gestaltung, während in seinem Innern geistige Fähigkeiten zu einer Höhe entwickelt werden, wie sie nur immer ohne Möglichkeit einer Persönlichkeit erreichbar ist.

Anmerkung I. In erster Beziehung, um zu erkennen, wie mächtig äußere Verhältnisse: Luft, Boden, Gewässer, Clima, Vegetation und selbst die Thierwelt auf Umstimmung des Charakters der Menschheit einwirkten, nehme man nur getreue Schilderungen zur Hand, welche zeigen, wie ein und derselbe Menschenstamm, aus einer Umgebung in eine wesentlich andere versetzt, sich wesentlich selbst umändert. M. s. Bonstetten, der Mensch des Südens und des Nordens. — Man vergleiche die Schilderungen der von Spaniern abstammenden Chilesen in Pöppigs bekannter Reise 1ter Theil mit den Schilderungen der Spanier in den sehr lebendig geschriebenen Skizzen aus Spanien von Huber (zumal die ersten Theile) oder den bekannten Charakter europäischer Engländer mit den nordamerikanischen Engländern nach den Schilderungen der

Miß Trollop und Anderer. Auch will ich auf den kleinen Beitrag aufmerksam machen, den ich in meinem Tagebuche (Paris und die Rheingegenden 1 Theil) zur Erklärung des Pariser Charakters von Natureinflüssen aus gegeben habe.

Anmerkung II. Was die zweite Beziehung der Menschheit auf äußere Natur, und die Veränderung der letztern durch jene betrifft, so gehört hierher eigentlich das ganze weite Feld der Culturgeschichte der Erde und ihrer Geschöpfe durch den Menschen, zu welcher die Schriften von Heeren, von Herder und von Link (die Urwelt) so interessante Beiträge enthalten. Wir wollen dabei nicht unterlassen, zu bemerken, daß früher auch Manches in dieser Beziehung übertrieben dargestellt worden ist, daß man namentlich die Umänderungen im Clima theils aus tellurischen Ursachen theils in Folge der Cultur größer dargestellt hat, als sie sich bei genauer Prüfung ergeben (worüber insbesondere der 2te Theil von Links Urwelt des Interessanten Viel enthält); allein nichts destoweniger sind diese Umänderungen doch bedeutend, und z. B. in Deutschland durch Ausrottung der Wälder, Austrocknung der Sümpfe u. s. w. wohl erklärlich. Am auffallendsten ist es jedoch, wie Pflanzen und Thiere an Ausbildung gewinnen. Nicht nur, daß der regelmäßige, über ungeheure Strecken sich verbreitende Anbau gewisser Pflanzen der Erdfläche eine andere Physiognomie aufdrückt, die Pflanzen selbst verändern und versteinern auf das merkwürdigste ihre Eigenschaften, so daß bei vielen der ursprüngliche Charakter gar nicht mehr gekannt ist und in Zweifel bleibt, von welcher Art man irgend eine cultivirte Form ableiten soll. — Auf diese Weise kannte man schon in unserer Zeit von der neuesten vielcultivirten, und erst seit noch nicht drei Jahrhunderten zu uns gekommenen Kartoffel die Urpflanze nicht mehr, bis Pöppig in den chilesischen Gebirgen dieselbe mit kleinen bitterschmeckenden

Knollen wiederfand, die sich auf das bedeutendste von den jetzt überall cultivirten unterscheiden. Aehnliches gilt von den Obst- und Getraidearten. — Wie sehr aber die der Cultur fähigen und durch viele Generationen veredelten Thiere durch Einwirkung der Menschheit an Schönheit der Gestalt und intellektueller Ausbildung gewonnen haben, bedarf keiner weitern Auseinandersetzung. —

Ganz in die Reihe hier abzuhandelnder Gegenstände gehört ferner noch die Frage nach der Ursache davon, daß seit uralten Zeiten gewisse Arten von Thieren dem Menschen sich näher gehalten, seinen Zwecken sich förderlich und für seine Einwirkungen besondere Empfänglichkeit bewiesen haben. Es verdienen hier folgende Momente zunächst Berücksichtigung: 1) Sämmtliche edlere, nicht nur zur Nahrung dienende, sondern dem Menschen zugleich in seiner Thätigkeit fördernde Hausthiere gehören der höchsten, d. i. der Klasse der Säugethiere an. 2) Sämmtliche gehören wieder unter den Säugethieren den höhern eine gewisse Reihe abschließenden Sippschaften zu. — Ich habe bereits in der 2ten Ausgabe meiner vergleichenden Zootomie Bd. I. S. 27 darauf aufmerksam gemacht, daß die drei Stufen der Fische, Lurche und Vögel in den Säugethieren dreifach wiederholt und durchgebildet werden, d. i. die Fische zuerst durch die Wallfische, dann durch die Phoken, zuhöchst durch die Pachydermen. — Die Lurche zuerst durch die Edentaten, dann durch die Beutelthiere, zuhöchst durch die Wiederkäuer. — Die Vögel zuerst durch die Flederthiere, dann durch die Nager, und zuhöchst durch die Raubthiere — während die reinen Repräsentanten der Säugethiere die Affen bleiben. — Nun kommen also nur aus den Sippschaften, welche die dritte und höchste Wiederholung bilden, wie oben gesagt ist, Gattungen als eigenthümliche Hausthiere vor, aus den Pachydermen der Elephant und das Pferd, aus den Wiederkäuern das Schaaf, das Lama, das Kameel und der Stier — aus den Raubthieren der Hund. — Jedenfalls ist hiernach, daß gerade die Spitze aller Wiederholungsreihen des Thierreichs allein

mit dem Menschen in nähern Rapport tritt, sehr bedeutungsvoll. — Allerdings schließen sich noch außerdem manche andere Thier-Gattungen dem Menschen an, bauen an seine Wohnungen, lassen sich leicht von ihm zähmen, wirken aber nie so eigenthätig für seine Zwecke mit, und ihr Anschließen scheint allein auf gewissen von uns noch nicht gekannten organischen Anziehungen zu beruhen, denen gleich, welche veranlassen, daß gewisse Pflanzen nur in gewisser Gesellschaft mit andern, oder Thiere neben andern (wie der Pilotfisch neben dem Hayfisch) leben. Was dagegen endlich das Vorkommen von eignen Epizoen und Entozoen an und in dem Menschen betrifft, so sind dies streng genommen frei- und zu eignen Organismen gewordene Krankheiten und bedürfen deshalb hier keiner weitern Berücksichtigung, es wird vielmehr später, wo von der Lebensstörung die Rede ist, sich noch Gelegenheit ergeben, darauf zurückzukommen.

Anmerkung. Es ist interessant zu beachten, wie verschiedene Stämme der Menschheit auch verschiedene Thiergattungen an sich herangezogen haben; die östlichen Dämmerungsvölker im Süden den Elephanten, und zum Theil *) den Hund, im Norden das Rennthier und den Hund; am Uebergange zu den Nachtvölkern das Kameel und den Hund, am Uebergange zu den Tagvölkern den Stier, das Schaaf und das Pferd. — Die westlichen Dämmerungsvölker scheinen nächst dem Hunde (bei den Mexikanern) nur das Lama als eigenthümliches Hausthier gekannt zu haben.— Am raffinirtesten ist die Cultur des Pferdes, Hundes und einiger Wiederkäuer bei den Tagvölkern geworden. Aus den übrigen Thierklassen bieten nur noch die beiden zunächst höhern einige Beispiele dem Menschen näher gekommener Arten dar. — So von den Vögeln einige Sper-

*) Bezieht sich auf eine früher nachgewiesene Theilung der Masse der Menschheit in Tag- Nacht- und Dämmerungsvölker des Ostens und Westens.

lingsartige und Raubvögel, von den Lurchen einige Schlangen, und doch sind beide Annäherungen nur sehr bedingt und ohne wesentlichen Einfluß auf das Leben der Völker.

Endlich tritt in der Menschheit auf eine in keinem andern tiefern Lebenskreise zu erschauende Weise ein eigenthümliches Verhältniß zum höchsten Organismus der Welt und seiner ewigen Grund-Idee hervor. Wenn die Menschheit nämlich auch das mit dem früher betrachteten Lebenskreise gemein hat, daß wir ihr nur die Möglichkeit eines endlichen Daseyns zusprechen können, so erscheint es dagegen ganz neu, wenn in ihr, in ihrem geistigen Walten zum erstenmal die Idee zum Bewußtseyn gelangt, und wenn auf dem Grunde dieses in der Menschheit im Großen und Ganzen fortgebildeten Bewußtseyns, nun die Welterscheinung selbst vom Höchsten bis zum Tiefsten sich wiederspiegelt und durch die Menschheit in Kunst und Wissenschaft, die Welt theils ihrer Erscheinung nach wieder hervorgebracht, theils ihren Gesetzen und ihrer innern Entwicklung nach auf geistige Weise wieder auferbaut wird. — Wie aber in dieser Richtung die Menschheit nach und nach dieses Verhältniß zum Höchsten immer mehr und mehr entwickelt hat und noch fortentwickelt, dieses zu zeigen ist die Aufgabe der Geschichte der Wissenschaft und Religion, wie sie zu verschiedenen Zeiten in der Menschheit sich gestaltet haben, aber selbst die Geschichte wird diese Aufgabe nur unvollkommen lösen, wenn sie nicht auf der Basis einer wohlverstandenen und reinen Physiologie ruht.

Ueber das Verhältniß des Form- und Realprincipes in den gegenwärtigen philosophischen Systemen.

Sendschreiben an Herrn Professor Sengler

vom

Herausgeber.

Allerdings, mein verehrtester Freund, stimme ich völlig mit Ihnen überein, wenn Sie in dem Briefe, welcher Ihr werthes Geschenk begleitete *), gegen mich aussprechen: Sie hofften von dem Erscheinen Ihrer Schrift vor Allem, daß sie Veranlassung werden möge, die Cardinalfragen der Spekulation, um die es jetzo sich handle, schärfer anzuregen und der Entscheidung näher zu bringen. Sie fordern mich dabei auch meinerseits zu einem bestimmten wissenschaftlichen Gutachten über dieselbe auf, welches, je mehr es die wichtigsten, jetzt noch obschwebenden spekulativen Probleme der Gegenwart berühren muß, desto eher auch in weiterem Kreise Interesse erregen dürfte. Wenn ich daher das zunächst für Sie Bestimmte zugleich in den Gemeinbesitz aller Philosophirenden bringe, wenn ich dabei derselben Offenheit und Unumwundenheit des Urtheils Raum gebe, wel-

---

*) „Ueber das Wesen und die Bedeutung der spekulativen Philosophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit, mit besonderer Rücksicht auf die Religionsphilosophie. Specielle Einleitung in die Philosophie und spekulative Theologie von Dr. Sengler, ord. Professor zu Marburg. Heidelberg 1837."

che überhaupt die persönlichen und brieflichen Mittheilungen unter uns und in unserm gesammten Freundeskreise zu fördern und zu beleben gewohnt ist; so werden Sie dies nur in der Ordnung und ganz Ihren Gesinnungen gemäß finden. Warum auch sollte persönliches Wohlwollen und herzliche Zuneigung der Schärfe des Urtheils Abbruch thun, oder bei Andern wenigstens parteilicher Begutachtung verdächtig machen? Im Gegentheil; Vertrauen und Einsicht in die Tüchtigkeit des Freundes berechtigt zu größern Anforderungen an ihn, und es ist ein anerkanntes und tiefbegründetes Zeichen wahrer Anhänglichkeit, daß Freunde und Herzensangehörige sich gegenseitig am Schwersten zu befriedigen pflegen. Je mehr wir daher die abenteuerliche Offenherzigkeit, mit welcher man jetzt die privatesten Empfindungen und Erlebnisse seiner selbst und der Seinigen vor den Augen des Publikums vorzunehmen gewohnt ist, um erst daraus Reiz und Genuß an sich selber zu gewinnen, immer als Zeichen der Schlaffheit oder eines maaslosen Dünkels unserer Zeit und Litteratur angesehen haben, womit gerade ein feiges Hegen und Liebkosen eigener und fremder persönlicher Schwächen Hand in Hand geht: desto stetiger und unbekümmerter lassen Sie es uns mit dem umgekehrten Grundsatz halten, und mit unserm Wohlwollen die Strenge der gegenseitigen Forderungen steigern. Vielleicht werden Uebelwollende oder literarische Krittler, welche überall nur Parteiungen und Sekten erblicken, unsere Erörterungen darauf ansehen, ob es nicht gelinge, daraus einen Zwiespalt in unserer „Partei" oder „in der neuesten Schule" auszuwittern, wonach man glauben sollte, daß sie selber völlige Einförmigkeit und Uniformirung der Ansichten für den eigentlich wünschenswerthen Zustand der Wissenschaft und das endliche Ziel derselben halten möchten. Und doch ist ein solcher nur unmöglich. Noch nie sind zwei Menschen, und wären es die gläubigsten Anhänger einer fremden Denkweise, auch nur in der Auffassung derselben völlig einig gewesen. Der geringste selbstständige Eigenerwerb einer Ueberzeugung, indem er den Geist in die allgemeine Macht des Wahren und des

Ewigen eintaucht, emancipirt ihn zugleich von jeder äußerlichen Botmäßigkeit in die individualisirende Freiheit seines Innern und der nach ihm gestalteten Einsicht. Namentlich in der Philosophie ist es längst anerkannt, daß nur durch die sich herausarbeitenden und gegenseitig schärfenden Widersprüche vorwärts zu kommen ist. Aber wie es hier zur Sache gehört, jede wahrhaft berechtigte Differenz zu hegen und in der philosophischen Gemeinschaft zur Anerkennung zu bringen; so muß diese andererseits doch vom klaren Bewußtsein der vorausgehenden gemeinsamen Grundlage getragen werden, und an dem darin zugleich enthaltenen Einverständnisse sich scharf und deutlich abheben. Sonst entsteht der Zustand von Verwirrung und Rathlosigkeit, in welchen zu gerathen nach allen Anzeichen wir jetzo in Gefahr sind, wo Jeder für sich anfängt und aus der Mitte der Sache spricht, oder in die unberechtigsten Voraussetzungen einer subjektiven Bildung verstrickt doch immer noch meint, die Objektivität der Sache selbst walten zu lassen. Dabei giebt sich vor Allem die sonst vielleicht verzeihliche Selbsttäuschung kund, daß man in der Aneignung fremder Gedanken sich schon für philosophisch produktiv und im Erfinden eines neuen Systemes begriffen glaubt. Daher denn die große Menge nicht schlechter, — (man könnte es vielmehr charakteristisch finden, daß ein völlig und durchaus schlechtes Buch in der That jetzt selten erscheint,) — aber mittelmäßiger philosophischer Werke, welche das große und reich umfassende spekulative Gemeingut der Gegenwart, in der Meinung, eigene geistige Erwerbungen an's Licht zu fördern, in wenig eigenthümlichen neuen Combinationen umständlich verarbeiten. Ein solcher Zustand der Wissenschaft muß einer Zeitschrift, welche die jetzt geforderte Entwicklung der Philosophie zu vertreten bestimmt ist, die aber wohlthun wird, ihre eigene Richtung deutlich abzuscheiden von den zahlreichen, willkührlich originellen Versuchen in der Spekulation, um so mehr zur Aufforderung gereichen, von Zeit zu Zeit in treuen und summarischen Ueberblicken an das Gesammtresultat der bisherigen Verhandlungen zu erinnern. Ich bekenne,

daß außer dem Wunsche, mich spekulativ mit Ihnen auseinanderzusetzen, auch jenes ein Hauptzweck gegenwärtiger Abhandlung ist.

Was nun zunächst unser eigenes Verhältniß betrifft, mein Freund, so sei gleich Anfangs bekannt, daß ein detaillirtes Urtheil über mein und Weiße's System von Ihrer Seite nicht anders als von der größten Bedeutung für mich sein kann. Sie haben das Glück, persönlicher Schüler Schelling's in seiner spätern Epoche gewesen zu sein. Sie können, nachdem Sie von diesem Genius die spekulative Weihe empfangen haben, für dessen ebenso umfassende als tiefeindringende Geistesmacht mir jeder gewöhnliche Maasstab zu gering scheint, und der auch jetzo, bei all der reichen und gediegenen Ausbildung, welche seit dem Hervortreten seines ersten Systemes die Wissenschaft unläugbar gewonnen, ihren gegenwärtigen Stand von Neuem weit überflügelt haben mag, — Sie können uns Beiden, die wir doch nun einmal aus dem Hegelschen Standpunkte hervorgegangen sind, in der That von dorther etwas völlig Neues und Ungeahntes zu sagen haben. Sie wissen, mit welcher Begierde, aber auch mit welcher Belehrungsfähigkeit, ich solchen Eröffnungen entgegen sehe, durch welches vermittelnde Organ sie mir auch werden möchten, so lange der Meister selbst noch schweigt und — vielleicht allzulange und allzubehutsam — es verschiebt, mit der reifsten Gestalt seines Systemes hervorzutreten. Daß er selbst sich ablehnend gegen unser Unternehmen verhalte, durch reine und vollständige Durchbildung des Formprincips der Philosophie dem Realprincipe seine feste und unerschütterliche Grundlage im Erkennen zu geben, davon hatten wir wohl vorläufige Kunde. Theils aber durften wir weder erwarten noch voraussetzen, daß er, mit weit speciellern spekulativen Interessen und Abschlüssen beschäftigt, zu so fundamentalen Forschungen zurückzukehren oder in das Detail unserer eigenen Untersuchungen darüber einzugehen gestimmt sein könne: theils wurde uns, was er im Ganzen seines Systems an die Stelle jener einleitenden Formwissenschaft zu setzen gedenke,

selbst nach den Aussprüchen in seiner bekannten Vorrede zu Cousins Schrift, wie nach den einzelnen Andeutungen, welche unser Freund Beckers darüber gegeben, je länger je mehr, nur dunkler und ungewisser, so daß von dieser Seite bisher ein eigentlich förderndes Urtheil oder eine tiefer greifende Anregung noch nicht an uns gelangt ist.

Was nun darüber Ihr Buch uns Belehrendes bringt, wobei auf höchst dankenswerthe Weise gerade jene einleitenden Untersuchungen zum Hauptgegenstande gemacht werden, — es ist der durch das ganze Werk sich hindurchziehende Eine Grundgedanke, der, wenn ich recht unterrichtet bin, auch in der Einleitung, mit welcher Schelling seinen philosophischen Cursus eröffnet, den Hauptinhalt ausmacht: — ich werde ihn gewissenhaft erwägen und nicht unterlassen, von allen Seiten darauf einzugehen. Denn unverkennbar steht uns hier allerdings ein in sich geschlossenes Princip gegenüber, eine Macht, welche wir spekulativ bewältigen und uns assimiliren, oder ihr uns unterwerfen müssen, während wir von Hegelianischer Seite kritisch polemisch kaum etwas Neues mehr erwarten dürfen. Ihre oft wiederhohlte Mähr, unsere ganze Weisheit bestehe nur darin, einen alten, von Hegel bereits überwundenen Standpunkt einseitig hervorzuziehen und ihn dem universalen Hegelschen entgegenzusetzen; oder die neulich gemachte noch großartigere Entdeckung, daß die Hegelsche Philosophie, so wie sie vor uns liegt, schon dadurch die höchste sei und für alle Zeit unerschütterlich bleibe, weil sie durch die bloße Kraft ihrer Methode auch alle künftig etwa hervortretenden einzelnen spekulativen Richtungen im Voraus in sich umfasse und vermittle, so daß hiernach freilich jedes polemische Verhalten eines Systemes gegen Hegelsche Philosophie allein durch diese einfache Thatsache des Irrthums und der Einseitigkeit überführt wäre: — dieses, wenn Sie wollen, durchgreifend polemische Hülfsmittel giebt Jenen zwar die Bequemlichkeit, zum Behuf ihrer Widerlegungen mit scheinbarem Rechte sich eigener Gedanken enthalten zu dürfen. Indeß ist selbst von dieser Seite

her nicht zu verkennen, daß wenigstens die rüstigern und entschiedneren Köpfe einem fortbildenden Umschwunge der Philosophie sich nicht entziehen werden, wenn er sich nur strenge wissenschaftlich begründen läßt.*) Ebenso ist wohl

*) Je mehr ich Herrn Julius Schaller zu diesen rüstigen Köpfen zählte und hier bestimmt im Auge hatte, je zuversichtlicher ich daher nach Ueberwindung des ersten unvermeidlichen Conflikts künftig auf eine objektiv abwägende Polemik zwischen uns mir Hoffnung machte; desto mehr muß ich bedauern, ihn so ganz unter meinen Erwartungen zu finden in seiner neuesten Begutachtung über das erste Heft gegenwärtiger Zeitschrift (in den Berliner wissensch. Jahrb. Decemb. 1837. N. 115—119), welche mir während des Drucks dieser Abhandlung eben noch zu Gesicht kommt. Die Befangenheit der Prüfung in Betreff der von ihm kritisirten Ansichten, welche selbst ein glimpflich gesinnter Beurtheiler bei seinem ersten Werke ihm vorzuhalten nicht umhin konnte, und die wir von unserer Seite mehr einer summarischen Zurückweisung als eines ausführlichen Eingehens für werth erachteten, — sie hat sich neuerdings um Nichts erweitert oder aufgeklärt, sie tritt vielmehr nur noch eingeschnürter hervor. Sofern nun für die Sache selbst, die wir zu der unsern machen, auch jetzt Herrn Schaller gegenüber nichts wesentlich Neues oder in vorstehendem Aufsatze nicht Erörtertes hinzuzusetzen ist, könnte es abermals bei der bloßen Abweisung sein Bewenden haben. Aber die scheinbare Gründlichkeit und Unbefangenheit des Tones, deren Herr Schaller mit Glück sich zu bedienen weiß, macht es nöthig, an einigen Proben den Lesern zu zeigen, wie tief jene Gründlichkeit eigentlich gründe, und ihm selber bei dieser Gelegenheit, wie es mit dem „neuen Princip" sich verhalte, das er bei uns nicht finden kann, wie oberflächlich zugleich und alles scharf bestimmten Charakters entbehrend er aber dabei selbst das System seines Meisters auffaßt und vertheidigt.

1) Aus Hegels Logik resultirt, und Hegel selbst unterläßt nicht, am Anfange seiner Naturphilosophie (Phil. Encykl. §. 248. 250. 3te Ausg.) ausdrücklich zu erinnern, daß, was an den Dingen Realität hat, ihr Begriff und nur ihr Begriff sei. Was sie in empirischer Anschauung über diese ihre Nothwen-

die gesammte jüngere Generation der Philosophirenden darüber einverstanden, daß im Hegelschen Princip, wie man auch spe-

---

digkeit hinaus noch etwa sind, ist ebenso unwesentlich wie zufällig, nur die unwahre sinnliche Unmittelbarkeit derselben; wobei freilich die große Lücke im Systeme bleibt, zu erklären, woher denn jene ganze der Nothwendigkeit „nebenhergehende" Zufälligkeit stammen möge. Von dieser Seite her hat Weiße in seiner Einleitung zur Metaphysik und auch in gegenwärtiger Zeitschrift (l. 1. S. 106. 107.) das Hegelsche System als das der Nothwendigkeit charakterisirt, und diesen Charakter wird es behalten, trotz der Umdeutungsversuche und der schwankenden Wendungen seiner neuern Anhänger, auch des Herrn Schaller, so lange die urkundlichen Darstellungen des Meisters hierin die erste Geltung haben. Hiermit ist das wahrhaft Wirkliche nur das durch den Begriff Gesetzte; das dialektische Denken erschöpft somit die Wahrheit des Gegenstandes ganz; die Anschauung vermag es um Nichts zu bereichern, sie hat vielmehr sich aufgehoben im dialektischen, völlig und allein mit der Sache selbst identischen Begriffe, als dem höchsten Moment des Erkennens. Soweit Hegel in seiner Weise ganz folgerecht. — Dem gegenüber nun behauptet unser Princip, das „neue", das dennoch ganz nur das alte oder Hegelsche sein soll: das Wesentliche an den Dingen ist nicht bloß, oder vielmehr gerade nicht ihre Begriffsnothwendigkeit, was an ihnen nicht nicht und nicht anders sein kann; sondern was, in Ansehung ihres Begriffs auch nicht oder auch anders sein könnte, wie jedes aus eigener Grundbestimmtheit (Individualität) sich verwirklicht, was die eigene Selbstthat, das Freie, Irrationale ist nach Schellings Ausdruck, worin die Seite der Form und Nothwendigkeit ebenso gesetzt wie aufgehoben ist. Daher Weiße den neuen Standpunkt mit Schellings Vorgang als das System der Freiheit, ich als das der Individualität bezeichnete. Für diese Seite der Wirklichkeit, welche im Begriffe nicht allein enthalten, in die der Begriff als das Nothwendige vielmehr fortzusetzen und darin aufzuheben ist, bedarf es einer fernern, den Begriff nicht fallen lassenden, sondern in sich aufnehmenden Erkenntnißsteigerung: das spekulativ anschauende Erkennen, welches mit nicht minderer Nothwendigkeit, wie dort der dialektische Begriff, hier höchstes Moment

cieller es auffassen und damit gebahren möge, das Element der Perfektibilität, der von selbst sich fordernden Umgestaltung nie-

---

des Erkennens ist. Daher bei uns der von Hegel verlöschte oder bedeutungslos gewordene Unterschied des apriori und aposteriori in einem neuen Sinne hervortritt, ebensowohl die Einseitigkeit jenes Standpunktes, als die der gewöhnlichen Erfahrungsphilosophie in sich vermittelnd, die das Gegebene nur aufnimmt, um es nach den Regeln des empirischen Erkennens zu Allgemeinbegriffen zu verarbeiten, während beide im Realen kein Selbstschöpferisches, aus dem Ideellen der Individualität unabläßig in seine Wirklichkeit sich Umsetzendes, kurz kein wahrhaft Individuelles und Freies erblicken. In diesen ganzen Hergang weiß sich nun Herr Schaller bei uns durchaus nicht zu finden; er besteht darauf, in jener den Begriff positiv erfüllenden Realität immer nur ein endlich Subjektives, Zufälliges, Ueberflüssiges erblicken zu können, indem ja der dialektische Begriff nicht „Moment", sondern „Fundament", die eigentliche Wahrheit bleibe, jedes Mehr als der Begriff daher dem Nichtwissen, dem subjektiven Meinen, Fühlen, Belieben Thür und Thor öffne. Am Ende weiß er sich unsere Verirrung nur also zu erklären, daß uns entgangen sein möge, wie ja Hegel selbst „gleich uns" stets einschärfe, daß die Erfahrung nicht wegzuwerfen sei, daß das Denken leer sein würde, wenn es nicht vom Gegebenen ausgehe, um es „dialektisch durchzuarbeiten" u. s. w. Kurz um seine Gegner als recht trivial darzustellen, zieht er seinen Meister selbst zu den gewöhnlichsten Gemeinplätzen der alten Logik herab, und feiert damit seine kritischen Triumphe, uns solche Argumente zu Gemüthe geführt zu haben.

2) Damit läßt sich sogleich ein anderer, specieller gegen den Verf. gerichteter Punkt verbinden, in Betreff der Erkennbarkeit des Absoluten und des Aufgehens des Wesens Gottes im Wissen des Menschen von ihm. Hier durchschneiden wir am Besten die mancherlei Widersprüche, in die sich Herr Schaller durch unvollständige Auffassung und aus dem Zusammenhang Reißen unserer Behauptungen ganz selbstbeliebig hineinarbeitet, durch parallele Darlegung der hierher gehörenden Lehren Hegels und der unsrigen. So der Erstere:

a) Gottes Erkanntwerden vom menschlichen Geiste ist nur

dergelegt sei, welches, weit entfernt seinen treibenden Impuls verloren zu haben, die tiefsten und umfassendsten Metamorpho-

---

das Selbsterkennen Gottes im menschlichen Geiste. b) Gott ist daher dem menschlichen Geiste schlechthin immanent; eben so das Erkennende in ihm, wie das Erkannte. c) Gott, als Geist, ist eben damit der menschliche; Gottes Geist-Sein ist sein ewiges Mensch-werden. d) Es ist daher keine andere Weise des Menschen, Gott zu erkennen, als durch Gott; es ist daher auch keine andere Weise Gottes sich zu erkennen, als im Menschen. e) Nichts ist daher im menschlichen Geiste, was nicht göttlich, Nichts im göttlichen Geiste, was nicht menschlich würde. f) Gottes Geist geht daher auf im Menschlichen, wird in ihm dergestalt offenbar, — was sein Wesen ist, — daß im absoluten Wissen ebenso sehr Gott zum völligen Selbsterkennen, wie der Mensch zum völligen Gotterkennen geworden ist.

Diesen Sätzen, deren wissenschaftliche Ausführung der letzte Theil der phil. Encyklopädie, ausführlicher noch die Hegelsche Religionsphilosophie ist, und die ihrem ersten Fundamente nach ebenso in ächter und tiefer Wahrheit gründen, als sie doch wegen einer Menge fehlender Zwischenbestimmungen, welche den rechten Sinn erst zur Krisis bringen können, ungenügend und zweideutig bleiben, wie sie denn eben deswegen dort wirklich in den schwersten pantheistischen Irrthum übergegangen sind, — diesen Sätzen stellen wir folgende gegenüber, in denen, wie wir glauben, die fehlenden Bestimmungen wirklich entwickelt, das Pantheistische hinweggenommen, und das „neue Princip" gerechtfertigt ist. Die wissenschaftliche Ausführung derselben haben ebenso des Verfassers Schriften zu vertreten.

a) Nur durch Gott kann Gott vom menschlichen Geiste erkannt werden: dies das Fundament aller Spekulation, wie aller christlichen Ueberzeugung. b) Aber das Unentwickeltbleiben dieses Durch, wie das Ununterschiedenlassen der Erkenntnißweisen Gottes selbst läßt jenen Satz sogleich in die doppelte unwahre Folgerung umschlagen: daß Gott, nur also vom Menschen erkennbar, mithin Sich im Menschen erkenne, und daß er nur im Menschen sich selbst erkenne. c) Durch Gott nämlich ist zunächst der Mensch an sich überhaupt Erkennendes (auch Gotterkennendes), weil er als Geist (kreatürlicher) gesetzt ist.

ſen der Wiſſenſchaft noch im Schooße trage. Demungeachtet wäre es aus den eben angeführten Gründen und gerade im

---

Das Durch alſo gilt hier in der doppelten Beziehung, daß der Menſch nicht durch ſich, ſondern durch Gott Geſetztes, und daß er als Geiſt, erkennende Macht Geſetztes iſt. d) Die erkennende Macht in ihm iſt, daß die Univerſalien, die „göttlichen Urgedanken", nicht nur ihm eingebildet ſind, gleich allen übrigen, auch nicht erkennenden, Dingen, ſondern daß er ſie aus ihrer konkreten Unmittelbarkeit zur Allgemeinheit, zu ihrem erkanntem Anſich erheben kann: daß er der ewigen Wahrheiten als ſolcher theilhaftig, denkend iſt. e) Aber ſie ſelber denkend als die Allgemeinheit in allem Seienden und Denkenden, gewinnt er daran den Begriff des objektivrealen Grundes des Seienden und Denkenden: die erſte Erkenntnißweiſe Gottes. Gott wird vom menſchlichen Geiſte durch Gott erkannt, weil er durch und in Gott denkend iſt. Der Begriff Gottes geht ſchlechthin auf in ſeinem Denken, das Anſich ſeines Begriffes iſt völlig für den Geiſt geworden, ſonſt könnte überhaupt von keinem Begriffe die Rede ſeyn, und hier gilt abſolutes Wiſſen. f) Aber damit iſt er gedrungen, in dem Wirklichen ſeiner ſelbſt und der Welt nicht lediglich dies, ſondern den darin ſich verwirklichenden Gott zu erkennen, d. h. Gott in ſeinem Werke. Darin erkennt er ihn aber nur ſofern, als Gott ſelbſt in der ſich ſteigernden Offenbarung dieſem Werke gegenwärtig, ſein Geiſt in ihm offenbart ſein kann. Und hier müſſen wir behaupten, was der Kritiker in ſeiner pantheiſtiſchen Verworrenheit als den Gipfel alles Abſurden weit hinwegwirft, „daß Gott Gedanken und Entſchließungen in ſich trage, welche er nicht offenbart hat", daß die höchſte Geſtalt ſeiner Offenbarung überhaupt noch nicht verwirklicht ſei, wiewohl deshalb von einer „theilweiſen Erkennbarkeit" und „theilweiſen Unkennbarkeit" Gottes zu ſprechen die größte Ungereimtheit und lediglich die Erfindung unſers Herrn Beurtheilers iſt, indem Gottes Geiſt im Univerſum ganz gegenwärtig iſt, aber in einer beſtimmten Weltepoche nicht völlig erkennbar ſein kann. Dies iſt die zweite mittelbare Erkenntnißart; aber auch hier wird Gott nur durch Gott erkannt, weil er in ſeiner Schöpfung ſein Anſich offenbart, Sich damit einer unendlichen Erkennbarkeit hingegeben, ebenſo aber den kreatürlichen Geiſt zu ſeiner Er-

Intereſſe jenes Weiterſchreitens, meinem Urtheile nach, ſpekulativ von der größten Bedeutung geweſen, wenn das realiſti-

---

kenntniß, als des Gleichen vom Gleichen, erhoben hat. g) Die dritte und höchſte, in anderm Sinne urſprüngliche Erkenntnißweiſe Gottes kann freilich erſt in dem ſpeciellen Zuſammenhange einer Philoſophie der Weltgeſchichte ihren Platz finden: es iſt aus der nicht verlorenen oder wiederhergeſtellten Einheit des kreatürlichen Geiſtes mit dem göttlichen die Form der unmittelbaren Offenbarung, wo nicht der ſpekulative Begriff, auch nicht das mittelbare Wiederſtrahlen ſeines Geiſtes aus ſeinem Werke, ſondern das gegenſeitige Bewußtſein der Einheit, die Liebe, das Vermittelnde iſt; hier wird daher am Höchſten Gott durch Gott erkannt. Ihr Begriff iſt aber der allervermitteltſte, weil er den ganzen Proceß des ſubjektiven und objektiven Geiſtes hinter ſich hat, und erſt hier in ſeiner Nothwendigkeit, als Problemlöſendes, hervortreten kann. Vorerſt gilt es daher, demſelben, welcher der Spekulation bis auf die Erinnerung fremd geworden iſt, nur wieder im Ganzen des Syſtemes ſeine Stelle zu geben. h) Bei keiner dieſer Erkenntnißarten geht aber Gottes Geiſt als Subjekt in dieſen Erkenntnißproceß ein, ſo daß er darin, und darin allein, das Subjekt-Objektive würde, ſondern er iſt nur in allen dieſen Formen das ſein Erkanntwerden höher und höher Vermittelnde.

So anſtößig und antiſpekulativ dieſe Sätze Herrn Schaller auch erſcheinen mögen, ſo kann ihm doch nicht entgehen, wie in ihnen insgeſammt ein nothwendiger Zuſammenhang, ein durch ſich ſelbſt ſich entwickelndes „Princip" ſich geltend macht, daß die Zuſammenhangloſigkeit, deren er uns beſchuldigt, vielmehr in ihm ſelber liege. Wir übergehen deshalb in dieſer ſchon zu lang gewordenen Note ſeine übrigen Einwendungen; indeß möge er unſerm Worte glauben, daß es großtentheils auch mit ihnen ſich nicht anders verhält, als mit den hier beleuchteten; und verlangt er es, ſo werden wir jedem Bedenken Rede ſtehen. Er beklagt ſich indirekt über die „ſtolze Bequemlichkeit", die auf ſeine Einwürfe nicht eingehen will; möge er ſich fragen, auf welcher Seite die „Bequemlichkeit", das „Nichteingehen" ſich finde, indem ihn ja Niemand genöthigt hat, vorlaut über Dinge ſeine Meinung abzugeben, ehe er nicht das Bewußtſein hatte, völlig ſich mit ihnen bekannt gemacht zu haben.

sche Element der neuen Schellingschen Philosophie (erlauben Sie mir, es vorerst so zu nennen), in seiner ganzen Reinheit und Schärfe von Ihnen dargestellt und vertreten worden wäre, um deutlich daraus zu ersehen, ob oder wie weit es ausreiche, um die Vernunftwissenschaft in ihrem ganzen Umfange und auch nach ihrer erkenntnißtheoretischen und metaphysischen Seite darauf zu gründen.

Statt dessen scheinen Sie den in sich geschlossenen Schellingschen Standpunkt selbst halb und halb zu verlassen, ohne daß, wie mich bedünken will, in Ihrem Werke die Nöthigung dazu hervortritt, und ohne weder auf den Hegelschen noch auf den unsrigen völlig hinüberzutreten. Sie fahren fort, gleich uns, die neben und seit Hegel hervorgetretenen Philosophieen von Neuem unter sich zu vermitteln und zu verbinden; gewiß ein nicht zu umgehendes und ächt spekulatives Unternehmen, wenn dies in vielem Betracht nicht noch zu frühzeitig erschiene, wenn man den meisten jener Philosophieen nicht noch Zeit lassen müßte, innerlich auszureifen oder wenigstens nach Außen hin sich vollständiger darzustellen. So, fürchte ich, werden Sie mit dergleichen Vermittlungen, die mehr nur versuchsweise gelten können, und, weil die Natur der Sache sie nicht mit völliger Evidenz zu fördern scheint, das Gepräge der Aeußerlichkeit behalten, es keinem der also Beurtheilten recht machen, und vielleicht sogar den Vorwurf der Willkühr und eines nicht vollständigen Eindringens in die Kraft und Konsequenz eines jeden Standpunktes auf sich laden. — Von der bekannten Schule ohnehin werden Sie Beistimmung weder wünschen noch erwarten. Aber auch Günther und Bader, die sich bisher keineswegs freundlich begrüßt haben, möchten sich wundern über die unerwartete Eintracht und Nachbarschaft, in welche sie sich durch Ihr Buch gebracht sehen, und Jeder an seinem Theile möchte vielleicht protestiren gegen eine solche ihm mißlich dünkende Verwandschaft. Und Schelling endlich, auf den diese Vorbereitungen und Zuleitungen hinfließen, Schelling selbst dürfte — seitdem ich durch Ihre eigenen und manche andere Andeutungen

seinen Standpunkt näher kennen gelernt habe, wie ich finden muß, mit Recht — dergleichen einleitende Vermittlungen und Umwege für sein objektives System geradezu abweisen oder für überflüssig erachten. Treffe seine Philosophie nur das wahre Erklärungsprincip der Dinge, sei sie von da aus im Stande, das wahrhaft objektive System derselben zu begründen und darzustellen, so trage sie sich durch sich selbst und ihre innere Wahrheit ohne solche äußerliche Beihülfe. Sei aber jenes Princip im Begriffe einer frei persönlichen Ursache einmal gefunden, die in einer Stufenreihe von Steigerungen und vermittelten Gegensätzen immer tiefer sich enthüllt, welche Vermittlungen aber nicht Begriffe und Abstraktionen, sondern die wirklichen Dinge sind; so habe die Philosophie überhaupt damit aufgehört, rationalistische Vernunftwissenschaft in altem Sinne zu sein, Deduktion aus allgemeinen Principien, dialektisch nothwendige Entwicklung u. s. w.; sie werde wesentlich empirisch, trage aber darum auch die eindringliche Gewißheit alles Thatsächlichen an sich, welche bei Weitem jede aprioristische Evidenz übersteige, indem hier universelle Weltthatsachen zur Bewähr ihres Principes aufgerufen werden. Was etwa dabei von logischen Vorkenntnissen nöthig sei, bleibe nur allgemein propädeutisch für ein solches System, und stehe zu ihm in keinem nähern Verhältnisse, als etwa zu jeder andern Wissenschaft. Als beste Einleitung könne vielmehr die Geschichte der Philosophie angewendet werden, die, nachdem sich in ihr alle Möglichkeiten erschöpft zeigen, alle Erklärungsprincipien als ungenügend erweisen, von selbst dazu hindrängt, die letzte noch übrige Wendung zu ergreifen *). Schelling dürfte noch einmal, allen diesen „Episoden", gegenüber, — wofür er sie halten muß bei der strengen Abgränzung seiner Philosophie, — an sein entscheidendes Wort erinnern: „Sie könnten dienen, von Neuem zu zeigen, daß es unmöglich ist, mit dem rein Rationalen an die Wirklich-

*) Vergl. Vorrede zu Cousin über deutsche und französische Philosophie S. VI.

keit heranzukommen"; d. h. wie ich den Sinn jener Behauptung ihrem dortigen Zusammenhange gemäß weiter auszubilden, und also ausgedrückt in den eigenen Nutzen zu verwenden mir erlaube: — es sei unmöglich, durch bloße Dialektik des Formprincipes, durch dialektisches Umschlagenlassen der absoluten Idee, durch Sichentäussern derselben, oder in welcher Wendung man dies auszudrücken beliebe; mit Einem Worte: es sei unmöglich, aus der in sich geschlossenen Welt der Kategorieen und der absoluten Form einen immanenten Uebergang zu finden in die Wirklichkeit: aus welcher frühzeitig mir aufgegangenen Einsicht sich die Nothwendigkeit ergab, über die Hegelsche Lehre hinauszugehen, d. h. ihr Princip als nur Theil und Moment im Gesammtsysteme, nicht aber als der ganzen Philosophie mächtig nachzuweisen. Die hieraus sich ergebende Lehre kann sich nun der doppelten Forderung nicht entziehen, das Princip der Form, wie das Realprincip ebenso einander entgegenzuhalten in ihrem Unterschiede und jedes nach seiner Eigenthümlichkeit rein durchzusetzen, wie zugleich auch beide in einem höhern Principe als Eins und ununterscheidbar sich durchdringend nachzuweisen. Hiervon unabtrennlich ist ihre historische Stellung zu jenen beiden herrschenden Systemen: jedem scheint sie die ihm fehlende Gegenhälfte darzubieten, und ihm gegenüber die Rechte des entgegengesetzten Princips zu vertreten, aber mit jedem auch in relativem Einverständniß stehen zu müssen. Hiernach würde mein System nicht sowohl, wie Sie es betrachten, als Ein- oder Ueberleitung von Hegel zur gegenwärtigen Schellingschen Lehre, denn vielmehr als die Ausführung des andern ihr fremd gebliebenen spekulativen Elementes sich betrachten lassen, und gleich damals, als jene gewichtvolle Aeußerung Schellings hervortrat, bezeichnete es sich also, ohne die sonstige Unabhängigkeit beider Standpunkte von einander zu verkennen oder in Abrede zu stellen. *)

*) Man vergl. des Verf. Schrift: über die Bedingungen eines spekulativen Theismus, 1835.

Erst aus dieser schärfern Abscheidung der Sache läßt sich eine erschöpfende, und meines Bedünkens allein richtige oder gerechte, Orientirung erwarten, theils über die eigenthümliche Stellung Schellings, die unabhängig wie unbedürftig jeder von Außen ihr zugefügten Erweiterung für sich bestehen kann und will, — denn dem Wesen nach schließt das wahrhafte Realprincip zugleich das der Form in sich, nicht aber umgekehrt: — theils aber ebenso sehr auch der ganz selbstständigen Berechtigung unserer Systeme jenem gegenüber. Wenn Weiße und Schreiber dieses, Jeder seinerseits nicht ohne bedeutend modificirte Einschränkungen des Beistimmens, den jüngst hervorgetretenen verwandten Aeußerungen des Gründers der gegenwärtigen Philosophie freudig und hoffnungsvoll entgegenkamen; so lag schon in der Art jener Beistimmung, daß es nicht geschah, um durch ein äußerliches Bündniß eine Autorität zu usurpiren oder die eigene selbstständige Richtung irgend zu beschränken; — man darf darüber nur in Weiße's bedeutungsvolle Einleitung zu seiner Metaphysik und des Verfassers eben angezogene Abhandlung einen Blick werfen: — sondern weil es natürlich schien, in diesem so unerwartet sich darbietenden Einverständniß eine tiefer liegende prästabilirte Harmonie des deutschen spekulativen Geistes zu erblicken, die wir jedoch, wenn sie für die Wissenschaft Frucht bringen sollte, nicht in einer sofort zu vollziehenden äußerlichen Coalition zu fixiren und so wie im Keime zu tödten, sondern durch eine offen durchbildete Erörterung, selbst auf die Gefahr hin, das Einverständniß wieder gelöst zu sehen, weiter auszubeuten suchten.

Die beiden zunächst hierbei zu erledigenden Punkte, — die „Cardinalfragen", wie auch ich sie nennen würde — sind allerdings die: — ob jene in sich selbst sich vollendende Wissenschaft des Formprincipes bloß als solchen nicht überflüssig, ob sie nicht ein bloßer, zudem noch verwirrender Umweg sei zur Begründung einer objektiven Wissenschaft der Dinge, was unverkennbar die Meinung Schellings ist —? Sodann: wie der immanente, durch die Nothwendigkeit des Principes

ſelbſt geforderte Uebergang aus jener in dieſe gefunden werde, da ein bloßes Aufeinanderfolgenlaſſen beider, oder eine äußerliche Ergänzung der Form, durch das Poſitive oder die Erfahrung, wie Sie Selbſt ſehr bezeichnend es ausdrücken (a. a. O. S. 371.), nur unwiſſenſchaftliche Halbheit, ein die Spekulation nicht wahrhaft fördernder Synkretismus wäre. — Ein ſolcher Uebergang kann nach meiner Einſicht mit wiſſenſchaftlicher Gründlichkeit nicht anders ſich ergeben, als indem man zuvor — vor jener ganzen, übrigens im geſammten Fortgange der Wiſſenſchaft ſelbſt zu begründenden Unterſcheidung der Form und des Poſitiven, die Form concret in ſich Fortbeſtimmenden — eines Principes ſich verſichert habe, das, wie es Einheit des Subjektiven und Objektiven iſt, eben ſo auch als Einheit des Poſitiven und der Form ſich erweiſe: nicht aber dergeſtalt, daß beide, wie ein an ſich Zwiefaches oder Auseinanderfallendes, in ihm nur verbunden ſeien, ſo daß es ſowohl Form-, als Realprincip wäre (ſo nämlich ſcheinen mich Manche über dieſen Punkt bisher verſtanden zu haben), ſondern daß dieſer Unterſchied in ihm gar nicht exiſtire, daß es, als Urſache alles concret oder poſitiv Wirklichen, darin zugleich auch der Grund aller Form und alles Denkens der Form am Poſitiven ſei. Mit Einem Worte: jener ſpekulative Uebergang aus der Negativität der Form zum Poſitiven der Wirklichkeit wird nur dann als ein immanenter, in der Sache ſelbſt begründeter, und jedes dualiſtiſche Herbeiholen eines Fremden ausſchließender ſich erweiſen können, indem gleich beim erſten Hervortreten jener Sonderung von Negativem und Poſitivem ſich zeigt, daß nur das ſpekulative Denken ſie mache, hier aber mit Nothwendigkeit ſie machen müſſe. Da ſich hiermit die ganze Unterſcheidung nur als von erkenntnißtheoretiſcher Natur und Bedeutung zeigt; ſo ſcheint wenigſtens ſo viel ſich vorläufig zu ergeben, daß, wie ſie ſelbſt in der Erkenntnißtheorie begründet iſt, auch das Princip ihrer Aufhebung und ihres Ueberſchreitens in die Erkenntniß des Poſitiven gleichfalls nur in ihr vorbereitet werden könne. Und merkwürdig iſt es, daß, während ſelbſt bei

denen, welche die Unterscheidung zwischen Negativem und Positivem zum Wendepunkte ihrer Systeme machen, ein deutliches Bewußtsein über jene Nothwendigkeit vermißt wird, während ich selbst in Ihrem Werke, mein Freund, so nahe es Ihnen auch an vielen Stellen lag, das entscheidende Wort darüber entbehre, Schelling wiederum allegirt werden könnte, der in der bekannten Vorrede wenigstens die Anforderung einer solchen höhern, den Gegensatz des Positiven und Negativen in sich vermittelt tragenden Einheit auf das Unzweideutigste ausgesprochen hat, wobei freilich ungewiß bleibt, durch welchen wissenschaftlichen Proceß er sich vom Anfange des Systemes her dieses Princips zu bemächtigen gemeint ist *). — Diesen Punkt, welchen ich, für unser beiderseitiges Verhältniß, wie überhaupt für den gegenwärtigen Stand der Wissenschaft als den eigentlich entscheidenden betrachten muß, wo möglich in's hellste Licht zu stellen, bitte ich als einen andern Hauptzweck der gegenwärtigen Abhandlung anzusehen.

Schon aus dem Vorstehenden können Sie entnehmen, mit welcher Beistimmung ich lesen mußte, was sich als Hauptsatz durch Ihr ganzes Werk hindurchzieht, und was ich als den gediegenen Kern Ihrer Kritik wie der theoretischen Ausführungen Ihrer Schrift betrachte. Zugleich ist derselbe mit einer Klarheit durchgeführt und von so treffenden Belegen unterstützt,

---

*) Vorrede zu Cousin über französische und deutsche Philosophie, S. XIX. „Ebenso wird dann auch eine Vereinigung beider" (der Rationalismus und Empirismus oder der Wissenschaft des Negativen und Positiven), „in einem Sinne, wie sie bisher nicht zu denken war, zu Stande kommen, in einem und demselben Begriffe, von welchem, als gemeinschaftlicher Quelle, das höchste Gesetz des Denkens, alle sekundären Denkgesetze und die Principien aller negativen oder sogenannten reinen Vernunftwissenschaft ebensowohl, als von der andern Seite der positive Inhalt der höchsten, allein eigentlich (sensu proprio) so zu nennenden Wissenschaft sich herleitet."

daß Ihre Schrift in dieſer Beziehung bei keinem Kundigen, der ſich zugleich nur hinreichende Unbefangenheit erhalten hat, — und deren ſind ja doch die Meiſten auch der ſcheinbar Verhärteten, ſofern ſie am Ende nur wiſſenſchaftliche Einſicht begehren, — des überzeugenden Eindrucks verfehlen wird über eines der Hauptgebrechen unſerer gegenwärtigen philoſophiſchen Bildung. In der That hat ſich aus den letzten ſpekulativen Verhandlungen auch mir mit unwiderſtehlicher Evidenz ergeben, daß der Uebergang aus dem logiſchen Begriffe in die poſitive Wirklichkeit im Syſteme ſelbſt kein logiſcher, durch bloße Dialektik zu vermittelnder ſein kann. Vergeblich iſt daher auch für mich der Verſuch, durch „bloße Steigerung der Form", durch etwa fortgeſetzte dialektiſche Begriffszerlegung oder ſubtilere Unterſcheidung ein wahrhaft Wirkliches, Lebendiges und Concretes zu gewinnen. Das Wirkliche allerdings iſt ſeiner Form mächtig, weil es mehr iſt, denn bloße Form, weil es dieſe in ſich aufgehoben trägt; nicht aber iſt umgekehrt die Form im Stande, der Erkenntnißquell des poſitiv in ihm Sichverwirklichenden zu ſein. So lange demnach — ſage ich mit Ihnen, „vom Poſitiven ſelbſt nicht ausgegangen", das poſitive, die Negativität zugleich in ſich tragende Princip nicht vor allen Dingen der Wiſſenſchaft geſichert iſt, kann auch das objektive, „die Ordnung der Dinge in ſich darſtellende" Syſtem nicht in Gang geſetzt werden. Soll alſo das Hegelſche Princip, wie Weiße und ich es beabſichtigen, als organiſches Glied einem poſitiven Syſteme der Philoſophie einverleibt werden, ſo iſt gleich von Anfang her der Geſichtspunkt für daſſelbe ein anderer oder entgegengeſetzter: der abſolute Begriff iſt dann nicht mehr wie dort Alles in Allem, in unſerer Dialektik der ſich ſelbſt denkende, wie im wirklichen Univerſum der unendlich vernunftvoll ſich auswirkende; ſondern er iſt eben nur Formbegriff, Erkenntniß des real Abſoluten nur ſeiner Form nach, wobei ſodann freilich die anderweitige Forderung nicht zu umgehen iſt, jene ganze vom ſpekulativen Denken gemachte und nur in ihm vorhandene Unterſcheidung der Form und des Poſitiven zu begründen, und

daraus den gleichfalls veränderten Begriff der philosophischen Methode zu erhärten. Hierüber nun hat Weiße, noch vor dem Erscheinen seiner versprochenen Logik, der Eigenthümlichkeit seines Standpunktes gemäß, sich vorläufig sonst schon und zuletzt noch in diesen Blättern mit gewohnter Klarheit und Energie erklärt, und auch ich darf mich in diesem Betreff auf den letzten Theil meiner Erkenntnißlehre und die Einleitung in die Ontologie berufen.

Jene nächsten und allgemeinsten Konsequenzen jedoch, über die wir uns insgesammt für einig erachten dürfen, scheinen an sich selbst so klar und in ihrer Einfachheit so überzeugend, daß, falls man überhaupt nur über den Grundmangel des Hegelschen Systemes mit sich im Reinen ist, dieser gemeinsame Punkt der weitern Orientirung wenig Widerspruch befahren dürfte; ebenso ist, was sich weiter Wichtiges und Folgenreiches für die gesammte spekulative Weltansicht daraus ergibt, schon so wiederholentlich in's Licht gestellt worden, daß, wenn sich bei der Gegenpartei äusserlich wenigstens noch Widerstreben und Nichtanerkennung findet, diese mehr darin ihren Grund und sogar ihre Berechtigung hat, daß unsere wissenschaftlichen Darstellungen noch nicht dazu gelangt sind, das System in seinem ganzen Zusammenhange auszuführen.

Indem ich jedoch die bezeichneten Sätze zu den meinigen mache, und mich ausdrücklich darüber mit Ihnen einstimmig erkläre; ergibt sich von selbst, warum ich hiernach mit Ihrer Auffassung meines Systemes nichts weniger als einverstanden sein könne: vielmehr muß ich auf das Ausdrücklichste gegen dieselbe protestiren, inwiefern sie von der Voraussetzung ausgeht, daß es auch in ihm auf solch ein (vorgebliches) dialektisches Kunststück abgesehen sei, durch bloßes Potenziren der Form, durch Fortbestimmung etwa des Begriffs des Absoluten zur Idee der absoluten Persönlichkeit (wie ein solcher dialektischer Proceß in meiner Ontologie vorliegt,) einen Uebergang in die Wirklichkeit künstlich einschwärzen zu wollen, und daß es in jener „Idee" das objektive Realprincip der Dinge

ſelber, wie es leibt und lebt, ergriffen zu haben ſich einbilde. Haben Sie die Gnade, meiner einfachen Erklärung Glauben zu ſchenken, daß es ſich nicht ſo verhalte, daß dies aber nicht bloß eine jetzt gewonnene neue Einſicht ſei, oder eine Umdeutung früherer entgegengeſetzter Behauptungen, ſondern daß dies die Abſicht meines Syſtemes ſogar nicht hat ſein können. Ich bin ſtets meiner Fundamentalerklärung geſtändig geblieben, daß das „ſpekulativ-anſchauende Erkennen" erſt der volle Standpunkt der Wahrheit ſei, in den auch die Einſeitigkeit des aprioriſchen Denkens vermittelt, aufgehoben iſt *), woraus die nicht minder ausdrücklich ausgeſprochene Beſtimmung folgt, daß Ontologie wie ſpekulative Theologie nicht in das Gebiet der Realphiloſophie überzutreten, ſondern das rein metaphyſiſche Syſtem der Kategorieen und Ideen für ſich zu vollenden die Abſicht haben.

Wär' es nun demungeachtet, wie Sie es vorausſetzen, in jenen beiden Wiſſenſchaften die klargedachte oder nur dunkel vorſchwebende Abſicht, durch reine Dialektik, durch irgend einen Uebergang im Begriffe eine Realität ſich herauszuſpekuliren; ſollte in der That auch mir, wie dies das Hauptargument Ihrer desfallſigen Polemik iſt, der ontologiſchen Idee ſelber, mit einer ganz unberechtigten Hypoſtaſe derſelben, objektive Perſönlichkeit, Wille, Schöpfermacht zugeſchrieben werden; käme es überhaupt in meinem Syſteme eben auch nur auf eine (ſo Gott will ſubtilere) Subſtitution des Logiſchen für das Wirkliche hinaus: ſo müßt' ich darin nach meinen Prämiſſen die lahmſte Halbheit und die verblendetſte Inkonſequenz erkennen, für welche kein Wort des Tadels zu hart wäre. Mein Syſtem wäre nur ein einziger Fehler, weil ich in ihm dasjenige gerade ſelbſt verſchuldet, zu deſſen Beſeitigung und Ueberwindung es das Vermittlungsglied in der Zeit werden ſoll, ja zum Theil ſchon geworden iſt; und den Abgrund

*) Grundzüge zum Syſteme der Philoſophie Thl. I. §. 225 ff. S. 312.

ſehend, wäre ich gerade, weil ich ihn vermeiden will, in denſelben geſtürzt! — Deßhalb will mir auch nicht einleuchten, warum Sie bloß aus dem Principe des Pantheiſtiſchen gegen daſſelbe argumentiren: ſein Gebrechen läge weit tiefer, ja ganz wo anders, — nicht im Pantheismus oder „Semipantheismus", wie Andere es ausdrücken, — ſondern in der Grundverworrenheit und Halbheit ſeines ganzen Beginnens, und ſo ſcheint es, daß ich von der Verwerflichkeit eines ſo innerlich zwieträchtigen Wechſelbalges ſelbſt noch weit tiefer durchdrungen bin, als ſogar Sie!

Indeß hat es keine Noth, auch äußerlich gegen ſolchen Verdacht Zeugniß anzuführen. Habe ich nicht, wie ich glaube, einer der Erſten, in jenem Verabſolutiren des Logiſchen, dergleichen Sie auch bei mir vermuthen, das πρῶτον ψεῦδος der Hegelſchen Lehre nachgewieſen? Und ich ſollte kecklich daherfahrend ſo unverſehens in die eigene Schlinge gefallen ſein? Deßhalb genügte mir ja nicht, als Einleitungswiſſenſchaft in das Syſtem der Philoſophie, die aus dem Schellingſchen Identitätsſyſteme überkommene, und in Hegels Phänomenologie mit umfaſſendem Ideenreichthume fürwahr und Geiſtesheheit durchgeführte, wiewohl allerdings, wenn Sie wollen, pantheiſtiſche Lehre vom abſoluten Geiſte, als der allgemeinen, das Subjektive wie das Objektive in der eigenen Immanenz vermittelnden Subſtanz. Deßhalb ergab ſich mir die Nothwendigkeit einer neuen, von Anfang an über das Erkennen ſich verſtändigenden Theorie des Bewußtſeins, welche den Subjektivismus deſſelben gründlich überwinde, ohne andererſeits damit, wie allezeit bisher, in den Begriff jener bloß pantheiſtiſchen Immanenz im Abſoluten zurückzufallen; wie endlich, um über das Grundverhältniß zwiſchen dem Logiſchen und Poſitiven vorausorientirend für alle folgenden, metaphyſiſchen wie realphiloſophiſchen Theile ein feſtes Princip zu gewinnen. Daher endet meine Erkenntnißlehre nicht im Logismus oder im Begriff des abſoluten Wiſſens, ſondern im ſpekulativ-anſchauenden Erkennen; auch iſt ſie fern davon, ein ſolch abſolutes

Wissen im Hegelschen Sinne gutzuheißen oder zuzugeben: und jener Schluß der Erkenntnißlehre geht nicht über in die Ontologie (wie Hegels Phänomenologie des Geistes allerdings in den allgemeinen Standpunkt seiner Logik hinüberführt, und wie Sie nach der gewöhnlich jetzt angenommenen Sitte des dialektischen Umschlagenlassens u. dgl. auch bei mir dasselbe zu finden glaubten, — welche sehr nahe liegende, und freilich von mir nicht ausdrücklich abgewiesene irrige Deutung übrigens allein schon hinreichend jenes Grundmisverständniß zu erklären vermag) — sondern sie faßt erkenntnißtheoretisch beide Sphären in ihrem ergänzenden Grundverhältniß zusammen, so daß, wie durch Ontologie und spekulative Theologie sich die Formwissenschaft in ihrer immanenten Begriffsdialektik zum Abschluß gebracht hat, welche, wiewohl auf dem absoluten Form- wie Realprincip fußend, an sich selbst mit dem Realen, concret Wirklichen sich nicht zu thun macht, — nun das spekulativ anschauende, nicht mehr mit jener selbstbewußten Einseitigkeit behaftete, der allgemeinen Form wie ihrer eigentlichen Wahrheit gleich mächtige, „die objektive Ordnung der Dinge" aus ihrem absoluten Princip darstellende Erkennen eintritt, und in Naturphilosophie und Philosophie des Geistes sich realisirt. Auch in Betreff dieser Theile des Systemes kann daher kein Uebergang vom Gleichartigen ins höhere Gleichartige, kein dialektisch zu erzwingendes „Umschlagen" in die Wirklichkeit angenommen werden, sondern lediglich ein freies, durch die allgemeine Natur des Erkennens selber gefordertes Sichhinauswenden des Erkennens in die Wirklichkeit. Und die Philosophie wird nicht dadurch System aus Einem Stück, mit innerlich nothwendiger Gliederung, weil ihr Erkenntnißobjekt sich also in dem bloß zuschauenden Spekulanten vorbeibewegt, dergleichen durch die seltsamste Begriffsverwirrung jetzt fast zum allgemeinen Vorurtheil geworden ist; vielmehr ist es das erkennende Subjekt, wie es auch in allen andern Wissenschaften sich nicht anders verhält, während die Philosophie zugleich durch eine umfassende Theorie des Erkennens diese Nothwen-

digkeit zu erhärten und nachzuweiſen die Aufgabe hat, — welches der eignen Natur gemäß nur in allmählicher Steigerung ſich der Tiefe und des Umfangs ſeines Gegenſtandes bemächtigen kann. — Daß, wenn man dies verſtanden hat, und wirklich beherzigt, der Vorwurf des Pantheismus gegen ſolche das Realſyſtem vorbegründende Unterſuchungen — Anderes habe ich außer der Vorſchule der Theologie bisher in ſyſtematiſcher Darſtellung öffentlich noch nicht gegeben — jedenfalls unzeitig und außer Ortes ſei, ſollten Sie Sich nicht ſchon nach dieſen vorläufigen Betrachtungen davon überzeugen können? Mindeſtens das Erſcheinen meiner ſpekulativen Theologie hätten Sie abwarten können, um ſich zu überzeugen, ob mir in der That ein bloß pantheiſtiſcher Gott Befriedigung gebe als gründlich ausreichendes Erkenntnißprincip der Dinge.

Vielmehr ſcheint ſich gegen jene Faſſung der Sache, wie ich ſie angegeben, vorerſt mit Fug nur das Einzige einwenden zu laſſen, deſſen ich in der That auch Anfangs von Ihnen gewärtig war, und was Schelling ohne Zweifel, nähme er an unſeren Verhandlungen Theil, herauszuheben nicht ermangeln würde: eine ſolche dialektiſche Wiſſenſchaft der negativen Form ſei völlig überflüſſig, weil leer und objektlos; an der poſitiven Wiſſenſchaft des Objektiven ſelber werde implicite auch ſeine Form gefunden, „wie die großen Principien des Werdens, welche Platon im Philebos darſtelle, durch bloße Analyſe der Erfahrung zu finden ſeien, wie ſie denn am Ende nur aus der Erfahrung genommen ſind“ *). Was in dieſem Betreff an ſich möglich oder unmöglich ſei, hier a priori gleichſam begutachten zu wollen, wäre bei einem Schelling unzeitig, warten wir die Ausführung ſeines Syſtemes ab; das für die wiſſenſchaftliche Darſtellung wenigſtens Unzweckmäßige und Verwirrende einer ſolchen Copulation bei jedem Andern ſcheint indeß vorläufig kaum in Abrede zu ſtellen. Ihnen ſelbſt jedoch, mein Freund, hoffe ich

*) Schellings Vorrede a. a. O. S. XVII.

klärlich zu erweisen, daß, wenn Sie Ihrem eigenen Vorschlage zur Verbesserung der bisherigen, so oder anders immer im Pantheismus sich verfangenden Systeme nur Wahrheit und wissenschaftliche Form geben wollen, Sie fürwahr einer formell dialektischen Erörterung der Kategorieen nicht entrathen können.

Und dies führt mich endlich in natürlichem Uebergange zu dem neuen von Ihnen aufgestellten Principe einer subjektiven Selbstbegründung der Philosophie, welchem Sie nachrühmen zu können glauben, daß es allein im Stande sei, im Beginnen und ersten Entstehen sogleich jenen Erbfeind, den Pantheismus, das Schlangenhaupt des spekulativen Versuchers in der Wiege zu erdrücken. Darüber nämlich sind Sie mit mir einverstanden, daß die Philosophie einer einleitend-selbstbegründenden Wissenschaft und zwar als einer Theorie des Erkennens bedürfe. Ebenso wird gebilligt, daß ich schon in der Erkenntnißlehre mich eines absoluten Realprinzipes zu versichern suche, Weiße gegenüber, der, hierin, wie er selbst sagt, den eigentlichen Gewinn und die große Wahrheit des Hegelschen Princips zu vertreten beabsichtigend, das Negative rein für sich durchführt, und daher auch die einleitende Erkenntnißlehre negativer zu halten gedenkt, worin allerdings die erste Hauptabweichung unserer beiderseitigen Systeme liegt. — Hier nun aber sollen wir Beide dem nicht entgangen sein, oder entgehen können (bei einer etwa künftigen Ausführung jenes einleitenden Theiles, indem unser Freund seine „Logik" ja noch zu geben hat), den menschlichen Geist zu verabsolutiren und so mit dem göttlichen zu confundiren*), d. h. Gottes Geist (ächt pantheistisch, und näher zugleich Hegelisch) als nur in der Idee der

*) S. im angeführten Werke Werke S. 365. 66, 481. 82 u. s. w. Auch für die folgenden Sätze citire ich keine einzelnen Stellen, indem die Hauptgedanken des Werkes in gleichen oder ähnlichen Wendungen vielfach wiederkehren, so daß keinem Leser die Belege dafür entgehen können.

Menſchheit realiſirt zu wiſſen. Dies hat beſtimmter folgende Bewandniß und nachſtehenden innern Grund. Jede unwahre oder unvollkommene Gotteserkenntniß iſt immer nur Folge der unvollkommenen Selbſterkenntniß und entſpricht genau jedesmal der beſtimmten Stufe der letztern. Indem Sie dieſen Satz, über deſſen Richtigkeit und hiſtoriſche Allanwendbarkeit ſich freilich noch viel verhandeln ließe, an den frühern Syſtemen nachweiſen und die verſchiedenen Pantheismen derſelben lediglich daraus herzuleiten ſuchen, wird uns die Stelle der ſublimirteſten und verfeinertſten Pantheiſtik zu Theil. Damit wird ſie überhaupt aber in uns abgethan, ſie hat ſich dermaßen erſchöpft, daß ſie in den Theismus, ſo wie der Begriff der falſchen Immanenz in den der wahren übergehen muß, wovon das Nähere ſogleich. — Nun iſt aber die Einheit des Denkens und Seins, des Subjektiven und Objektiven, des Geiſtes und der Natur, der objektive menſchliche Geiſt, und darin beſteht ſeine Ebenbildlichkeit Gottes. Geht man nun, wie ich Solches gethan in meiner Erkenntnißlehre, von dem ſubjektiven Idealismus unmittelbar zu Gott über, um in ihm die geſuchte Einheit des Subjekts und Objekts zu finden, — oder wie ich die eigene frühere Meinung in jenem Werke bezeichnender glaube ausdrücken zu können: muß das endliche Ich, als ſolches, dialektiſch über ſich hinausgehen, um im Abſoluten als ſeinem Grunde ſich zu wiſſen, darin zugleich aber auch ein es ſelbſt mit ſeinem Objekte unendlich vermittelndes, ſein Bewußtſein wahrmachendes Princip erkennen; — ſo ſcheint Ihnen, laut Ihrer obigen Deduktion, indem die hier geforderte Einheit des Subjektiven und Objektiven, die weſentlich vielmehr der menſchliche Geiſt iſt, zum Abſoluten oder Gott gemacht wird, unvermeidlich der objektive menſchliche Geiſt verabſolutirt oder mit Gott confundirt zu werden; und dies mit den naheliegenden weiteren Folgerungen iſt Ihr Hauptargument gegen mein Syſtem. Will nun ſogleich ſchon das eben von mir näher angegebene Reſultat meiner Erkenntnißlehre nicht völlig paſſen zu der von Ihnen gezogenen

Folgerung eines „Verabsolutirens" des menschlichen Geistes: so möchte die innere Incongruenz jener Auffassung zur wahren Intention meines Systemes noch unzweideutiger hervortreten, wenn Sie nachher mir darzulegen erlauben, welchen Gang, nach weiterer Ausbildung derselben, in Betreff dieses Hauptpunktes die Erkenntnißlehre nimmt, wovon die ersten Andeutungen sich bereits in der „Idee der Persönlichkeit" *) finden. Sie werden nämlich kaum etwas Verwerfliches oder dem Rufe eines wissenschaftlichen Forschers Nachtheiliges in dem Bekenntniß finden, daß sich in den sechs Jah-

---

*) S. Idee der Persönlichkeit und indiv. Fortdauer 1834, S. 47. 48. 80., wobei ich Sie zugleich bäte, Aeußerungen folgender Art S. 52: „Sich verstehend und sein Selbstverständniß vollendend, gewinnt es (das Bewußtsein) in dieser Vollendung eben zugleich auch die immer vollendetere Einsicht vom Wesen der Wirklichkeit — Gottes und der Welt; weil es nicht das leere, inhaltslose, sondern im Sicherkennen immer das Erkennen seines Andern, der objektiven Wahrheit ist"; u. s. w. — etwa vergleichen zu wollen mit nachstehenden Worten Ihrer Schrift, in welchen auch ich die wahre Natur des Erkennens tief und ächt spekulativ bezeichnet finden muß: S. 483. 84.: „Es geht das Subjekt im tiefern Eingehen in's Objekt immer tiefer in sich selbst ein. Ein jedes Ausbreiten und Erweitern des Subjekts zum Objekt ist zugleich ein größeres Verinnern in sein Wesen: u. s. w. So ergründet und begründet sich nur Eins im Andern selbst, d. h. in seinem gemeinsamen Wesen, seinem gemeinsamen Grunde." Daß dieser gemeinsame Grund des Subjektiven und Objektiven, und das hiermit sie Vermittelnde, wie demnach der Grund aller Wahrheit im Subjektiven, das Absolute sei, diese Behauptung findet sich auf allen Blättern jener Schrift und meiner Erkenntnißtheorie. Wie kommt es nun, daß dieselbe nach obigen weiter zu vergleichenden Stellen fast wörtlich übereinstimmende Lehre bei Ihnen sofort schon die erfreulichsten theistischen Resultate bei sich führt, während sie bei mir in düsterm Pantheismus verfangen bleiben soll?

ren, seit welchen die Erkenntnißlehre hervorgetreten, gar Manches mir weiter entwickelt oder berichtigt, daß ich das dort nur Erstrebte oder Versuchte — zu welchen Grundintentionen und Hauptzügen ich jedoch mich wohl allezeit bekennen werde — jetzt tiefer und schärfer ausgebildet zu haben glaube. Trifft daher bei so fortschreitender Selbstbildung die kritische Rüge nicht selten nur einen vom Urheber selbst schon aufgegebenen Standpunkt, ist es, nach Göthes Ausspruch in ähnlichem Zusammenhange, die schon abgestreifte Schlangenhaut, mit der sich die Gegner zu thun machen: so wird solche Kritik doch darum keinesweges als verspätete oder überflüssige erscheinen, weder für das wissenschaftliche Gesammtbewußtsein, welches sogar fordern kann, daß jede Beschränktheit eines Standpunktes ihr Gericht finde, indem sie fast immer auf einen allgemeiner sich wiederholenden Irrthum, auf eine tiefer liegende Schranke hindeutet, noch für das also beurtheilte Individuum selbst, welches doch am Schärfsten von früheren Irrnissen und Unzulänglichkeiten dadurch abgeschieden wird, wenn ein Anderer seinem wissenschaftlichen Gewissen als Beichtiger zu Hülfe kommt, und die Krisis vollendet. Einen solchen treuen Gefährten und Mahner habe ich für jenes Werk, wie für alle meine wissenschaftlichen Bestrebungen an meinem Freunde Weiße gefunden, dem ebenso redlich parteilosen als unbestechlich wahrheitliebenden, und eben damit meinem Leben und Wirken ein Gut erworben, dessen unschätzbarer Besitz von Jahr zu Jahr mir reichere Spenden gegeben, wie er mich hoffentlich bis an mein Ende begleiten soll. Dieser hat in seiner eben so freundlichgesinnten als eindringenden Beurtheilung meiner Schrift *) den durchwaltenden Grundmangel, das Misverhältniß zwischen der — vielleicht richtigen — Intention und ihrer Ausführung zuerst mir aufgedeckt, und ich denke, nicht ohne Frucht. Auch er findet in dem dialektisch Ungenügenden des Ueberganges aus der in

*) Heidelberger Jahrbücher Nov. 1834 S. 1098 ff.

sich verstrickten Einsamkeit der Reflexion in das Bewußtsein des Absoluten den Hauptgrund, warum auch die folgenden Bestimmungen über die Natur der Kategorieen in der Darstellung das Schwankende behalten mußten, und die Zweideutigkeit nicht gründlich gehoben schien, ob sie nur die (hiermit auch subjektiv zu deutenden) Formen des Bewußtseins seien, in denen sich das Absolute offenbart, oder ob dasjenige, in welchem, als selbst absoluter Natur, Objektives und Subjektives schlechthin Eins ist, welches Letztere nach meiner Ontologie und nach all meinen sonstigen Aeußerungen allein meine Meinung sein konnte.

Doch gebe ich auch Ihnen (S. 366. 67.) den „nebulosen" Ausdruck: Offenbarung, welchen ich in diesem Zusammenhange gebraucht habe, völlig Preis, und behaupte mit Ihnen: daß im eigentlichen, wahren Sinne nur der persönliche Gott sich offenbaren könne, daß es nur uneigentlich mithin unphilosophisch gesagt sei, das Absolute offenbare sich, u. s. w. Demungeachtet kann Ihnen bei näherer Erwägung nicht entgehen, daß jener Ausdruck allerdings nicht absichtslos auf die nothwendig werdende weitere Fassung des Absoluten als des persönlichen Gottes vorauszudeuten bestimmt war, indem das Absolute, nur als Geist, als persönliche Vernunft gedacht, auch für jene Einheit des Subjektiven und Objektiven, für die dem (menschlichen) Bewußtsein immanente Wahrheit, den rechten, eigentlich stichhaltenden Erklärungsgrund zu geben vermag. Es war dort Anticipation aus der Totalansicht meiner Lehre, welche in Einen prägnanten, eigentlich aber deßhalb noch unzeitigen Ausdruck den Sinn aller folgenden Entwicklungen zusammenzudrängen suchte, ganz ähnlich, wie auch Sie, mein Freund, vorausgreifender (also eigentlich unberechtigter) Weise in bloß erkenntnißtheorethischem Zusammenhange den menschlichen Geist ein Ebenbild Gottes nennen, und den höchsten Grund davon, daß er an der Wahrheit, an objektiver Erkenntniß der Dinge Theil habe, in dieser Ebenbildlichkeit desselben mit dem hier

doch auch schon ohne Weiteres als Persönliches gesetzten Gotte finden. Solche einzelne Verstöße der Ungeduld, eines spekulativen Nichtansichhaltenkönnens wollen wir freilich gegenseitig nicht ungerügt lassen, doch aber keine entscheidendere Bedeutung für das Wesen des Systemes ihnen beilegen, als sie haben.

Indem ich nunmehr zum Eigenthümlichen Ihrer Erkenntnißlehre berichterstattend überzugehen im Begriffe bin, kann ich das Tiefgeschöpfte, Wahre und Einleuchtende des leitenden Grundgedankens in derselben nicht verkennen, der, wäre die Darstellung schärfer, klarer, überhaupt sorgfältiger ausgeführt, eines allgemein überzeugenden Eindrucks kaum verfehlen dürfte. Ueberhaupt muß ich nach wiederholter Erwägung mein Gutachten über Ihr Werk dahin abgeben, daß Sie durch Hervorhebung jenes Grundgedankens einen durchaus wesentlichen Fortschritt in diesen Theil der Philosophie gebracht haben, was nach meiner Einsicht nicht wenig bedeutet, indem dieß eine entschiedene Förderung des Gesammtsystemes der Philosophie nothwendig in sich schließt. Zugleich jedoch wird es mir hoffentlich gelingen, Sie zu überzeugen, was vielleicht auf Ihre Ansicht und die der gesammten Schellingschen Schule über die Bedeutung der Metaphysik nicht ohne Einfluß sein dürfte:

Erstens, daß auch die Principien Ihrer neuen Erkenntnißtheorie für sich selbst, die Gränze einer bloß pantheistischen Gottesauffassung keineswegs zu durchbrechen vermögen, im Wesentlichen vielmehr, falls sie nämlich nicht bloß in Bausch und Bogen skizzirt, vielmehr streng begründet, und in klarem Bewußtsein des also Begründeten dargestellt werden soll, nicht weiter reiche, als bis zu der das Subjektive und Objektive unendlich vermittelnden Idee des Absoluten, bis zur absoluten (hiermit zunächst noch unpersönlich zu fassenden) Vernunft, als der Einheit der Natur und des Geistes;

Zweitens jedoch, daß jenes Resultat, weil kein letztes, abschließendes, hiermit auch an sich kein fehlerhaftes, oder definitiv irrthümliches sei. Wie nun jenes Absolute zu denken

iſt, wenn es gemeinſamer Grund der objektiven und ſubjektiven Vernunft, Grund der Einheit von Natur und Geiſt, ſein ſoll; dieſe neue Frage ſchließt ſich unabweislich an, und erzeugt das eigenthümliche Problem der Metaphyſik. Weiſt dieſe nun nach in erſchöpfender Entwicklung dieſer Frage, wie alle untergeordneten Momente der Begriffsauffaſſung des Abſoluten ſich dialektiſch in dem der abſoluten Perſönlichkeit aufheben, d. h. wie jener abſolute Grund der ſubjektiven und objektiven Vernunft ſelbſt nur gründlich und erſchöpfend gedacht werden könne als perſönliche Vernunft: ſo kann man einem ſolchen Syſteme, dergleichen das meinige iſt, unmöglich mit Fug eine bloß pantheiſtiſche Gottesauffaſſung, ein „Confundiren" des menſchlichen Geiſtes mit dem göttlichen u. dgl. vorrücken, wenn auch ſeiner erkenntnißtheoretiſchen Einleitung vorbehalten bleiben muß, nur bis zur (abſtrakten) Idee der Abſoluten ſich erheben zu können.

Wollen Sie drittens indeß dieſe eigenthümlich metaphyſiſche, weil rein dialektiſche Unterſuchung gleichfalls nur zum höchſten Momente der Selbſterkenntniß machen und ſo in den Bereich einer Theorie des Erkennens mithineinziehen, wie man dies etwa unter dem Geſichtspunkte ſich erklären oder rechtfertigen könnte, daß ja auch hiernach die Metaphyſik lediglich vorbegründende Wiſſenſchaft für die objektiven (realphiloſophiſchen) Theile des Syſtemes, im höchſten Sinne daher Vorausorientirung über den Standpunkt der Wahrheit wäre: ſo ließe ſich dieſes — abgeſehen von der unvermeidlichen Vermiſchung zweier weſentlich verſchiedenen Unterſuchungen, — als ein Umſtaud von geringerer Wichtigkeit gern zugeſtehen, und ſo eine völlige Ausgleichung unſerer Syſteme auch ihrer Form und Anordnung nach in Ausſicht ſtellen, wie beide nach Geiſt und Abſicht unverkennbar ſehr nahe zuſammenfallen.

Nach Ihnen ſoll nun die abſolute Selbſtbegründung des Erkennens die nähere charakteriſtiſche Wendung nehmen (S. 367.), daß das Selbſtbewußtſein vom ſubjektiven Geiſte nicht (wie es bei mir geſchehen) ſofort zum Abſoluten, ſondern

zum objektiven Geiste übergeht, und erst von hier aus zur Vermittlung beider, zum absoluten Geiste sich erhebt. Wie diese fundamentale, in vielen ähnlichen Wendungen wiederkehrende Erklärung gemeint sei, indem an sich freilich der bloße Begriff des objektiven Geistes vieldeutig wäre; dies erhellt unverkennbar aus der weitern Ausführung, welche Sie ihr geben, und deren Wesentliches etwa folgendergestalt verläuft.

Das subjektive Bewußtsein sucht sein Wesen zu ergründen, aber auf dem Standpunkte der ausgebildeten Reflexion, auf welcher ihm die Frage darnach entstehen kann, sucht es dasselbe nur selbsterkennend, in sich selber, in der einfachen Selbstgewißheit, und in ihren Formen und Gesetzen. Hierin ist das Bewußtsein als subjektiv-logische Vernunft (Geist) bestimmt. — So wird zwar im Wesen des subjektiven Ich die conditio sine qua non alles Denkens und Erkennens, aller subjektiven Wahrheit und Gewißheit begründet; aber diese subjektive Selbstgewißheit des Geistes hat die objektive Realität und Wahrheit nur als Gegensatz außer sich oder sich gegenüber. Der eigentliche Grund, wie das eigene Wesen desselben ist somit nicht gefunden; vielmehr hat der Geist als die (bloß) subjektiv logische Selbstgewißheit seine wahre Grundlage verloren und miskannt, indem er ein bloß Mittelbares für das Ursprüngliche hält. Seine wahre Idee und Gott sind ihm daher in ein unerreichbares Jenseits getreten, welche Kluft weder das Wissen noch das Handeln des subjektiven Geistes auszufüllen vermag. Aber die Beziehung wenigstens bleibt ihm gegenwärtig auf jenen ursprünglichen und wahren Grund. Dieses Grundbewußtsein ist Gefühl, und da sein Inhalt ihm bloß unmittelbar gewiß ist, wird dieser ein Geglaubtes, und ist der Form nach Glaube. Daraus der nun hervortretende Gegensatz von Grund- und Reflexionsbewußtsein, Glauben und Wissen, der Vernunft und des Verstandes, als Gegensatz der substantiellen und formellen Vernunft, der Idee und des Begriffes. Indem aber jenes unmittelbare Wissen selbst nur ein subjektives bleibt, behält die substantielle Vernunft selbst

nur subjektive Färbung und Bedeutung, und der Dualismus zwischen Denken und Sein, Begriff und Realität ist hier so wenig, wie dort, wahrhaft aufgehoben. Vielmehr ist es nur ein Empirismus höherer, geistiger Art (ein neuer, wie mich dünkt, sehr glücklich von Ihnen gewählter Ausdruck!)= der sich dem Rationalismus der subjektiv logischen Vernunft entgegensetzt. Damit ist aber die Forderung an den subjektiv logischen Begriff hervorgetreten, in sein objektives Wesen, oder in seine Idee als seine Wahrheit überzugehen. Diese Idee des Geistes ist die Einheit des Denkens und Seins, des Begriffs und der Realität, und diese bezeichnen Sie als das Wesen des objektiven Geistes (S. 476). Der subjektive Geist wird objektiver, die subjektive Selbstgewißheit objektive, die Wahrheit ist nicht mehr außer dem Geiste, sondern er selbst, als objektiver, ist Einheit des Denkens und Seins, u. s. w. Diese Vernunfteinheit aber, als unmittelbare, substantielle, ist der Grundcharakter des Naturlebens; in ihm sind objektiv geistige, vernunftvolle, aber bewußtlose Kräfte, der immanente teleologische Proceß thätig. Aber dieser Proceß wird selbst ein geistiger, indem die dort nur noch blind nach Zwecken wirkende Vernunft hier sich selbst vernimmt, und nach Zwecken handelnde wird. Hiermit hat sich die innere Einheit von Natur und Bewußtsein in des Menschen Geist aufgedeckt: es ist die Sphäre, welche die Naturphilosophie und die praktische Philosophie zu umfassen hätten. Zugleich bezeichnen Sie es wiederholt als das Charakteristische Ihres Standpunktes und zugleich, was Sie über den Pantheismus erhebt, daß Ihnen jene Einheit nicht die absolute, höchste, in sich selbst ihren Grund habende, daß sie selbst vielmehr nur als vermittelte zu denken sei, von welcher aus zu ihrem Grunde aufgestiegen werden müsse. — Indem jedoch jene Einheit des subjektiv-objektiven Geistes in den philosophischen Proceß des immer höhern Uebertretens in's Subjekt eingeht, (wie dies der Kern von Schellings älterer Naturphilosophie, in Gesammtausbreitung über alle Theile des Systemes aber Inhalt

der Hegelschen Lehre ist) — und darin als alles Sein sich bewußt wird, sich für alle Realität erklären muß: macht sie sich selbst damit unvermeidlich zum Absoluten, zu Gott, der nun freilich Geist ist, aber nichts mehr darin, als substantieller, allgemeiner Geist, und weder persönlicher, noch wahrhaft die Nothwendigkeit in Freiheit aufhebender *).

Diese (falsche) Verabsolutirung kommt jetzt zum Bewußtsein. Die substantielle allgemeine Vernunft hebt sich im Geiste auf, er ist ihr Prius, durch welches sie ist, sie das Posterius, ohne welche er nicht (wirklich) wäre. Indem daher jene Vernunft in den äußerlichen Gegensatz von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein auseinandertritt, bleibt beiden der

*) Ich kann mich nicht enthalten, hierbei eine Stelle wörtlich anzuführen, welche viel Einleuchtendes enthält, und auch in Bezug auf das mich selbst betreffende Urtheil nicht in Abrede gestellt werden soll (S. 485.): „Da aber der denkende Geist überall eine Einheit gesucht hat, so konnte diese nur dadurch zu Stande kommen, daß entweder das Objekt dem Subjekte, oder dieses jenem Gewolt anthat, und somit immer eine falsche, verkehrte Einheit das Resultat war. So entstanden dem subjektiv realen Selbstbewußtsein die verschiedenen Selbstanschauungen als Empirismus in mannichfacher Gestalt, Dogmatismus, Skepticismus, Kriticismus, subjektiver Idealismus und die Philosophie des Nichtwissens; dem objektiv realen Selbstbewußtsein die verschiedenen Formen des Pantheismus: der Substanz" (bei Spinosa und Schelling) „des Begriffs" (bei Hegel) „und des Geistes." Indem Sie mit dem Letztern unverkennbar auf mich zielen, — ob auch auf Weiße, ist weniger klar, indem Sie in der vorangehenden ausführlichen Kritik unserer Systeme jenem die Stelle anzuweisen scheinen, von Hegels auf meinen Standpunkt überzuleiten, — so will ich in diesem Betreff gern geständig sein, daß, wie weit auch die Idee meines Systemes von solcher Wendung entfernt, ja direkt ihr entgegengesetzt sei, es mir doch in der frühern Darstellung meiner Erkenntnißlehre noch nicht gelungen sei, diese Deutung schon dort scharf und unzweideutig abzuweisen.

wahre Grund immanent. Das Eine in das Andere eingehend findet darin nur sich selbst wieder; jede Entäußerung in's Objekt ist vielmehr zugleich ein Erinnern im Subjekte, umgekehrt jedes tiefere Eingehen des Objekts in's Subjekt ist ein Eingehen in seine eigene innere Natur, weil diese an sich Subjekt ist. — „So ergründet und begründet sich nun Eins im Andern selbst, d. h. in seinem gemeinsamen Grunde. So geschieht weder dem Subjekt Gewalt vom Objekt, noch dem Objekt vom Subjekt, sondern beide leiden Gewalt von ihrem gemeinsamen Grunde, der sie anzieht, der sie nicht außer oder gegen einander stehen läßt, sondern sie fortwährend sollicitirt, damit sie in einander übergehen und immer concreter werden, d. h. sich in ihre gemeinsame Natur und ihr Wesen immer mehr vertiefen und zur Einheit gelangen."

Damit tritt „das geheimnißvolle Band" des Geistes mit der Wahrheit an's Licht; die Wahrheit im menschlichen Geiste, das Subjekt und Objekt ziehen sich gegenseitig an, „weil beide von einem absoluten Subjekt und Objekt stammen." Das Ding an sich fällt daher selbst in's denkende Subjekt, „weil dies im Objekte nur das Gedachtsein des Objektes, seiner urständlichen und unterständlichen Gedanken denkt: die Substanz ist daher an sich Subjekt." (S. 486.).

Richtig und ganz einverständlich mit dem, was auch bei mir sich ergiebt am Ende meiner Erkenntnißtheorie, wo in Bezug auf das sich durch jenes ganze Werk hindurchziehende Problem: wie Subjektives und Objektives, Welt und Bewußtsein übereinstimme; in der dialektischen Behandlung desselben nach den verschiedenen Standpunkten des Erkennens, es darin endlich seine höchste (d. h. einzig wahre) Lösung erhält: daß wir die Dinge und uns selbst nur darum nach ihrem Wesen erkennen, weil sie von Gott ur- oder vorgedacht sind, und insofern wir, als erkennende, theilhaft werden der Urerkenntniß, durch die Alles ist, indem es ein bloß Objektives, vom Bewußtsein ursprünglich nicht Durchdrungenes und darin

Geschaffenes gar nicht giebt, weil Alles göttlicher Gedanke ist *). In ähnlicher Weise auch Göschel, dessen Hauptprincip gerade dieses ist, schon in seinem „Monismus", noch entwickelter in den „Beweisen über die Unsterblichkeit" und in „der siebenfältigen Osterfrage", wo er den Begriff der Erfahrung fast zum universellen für alles erkennende Bewußtsein erheben zu wollen scheint, indem sie nach ihm in nichts Anderm besteht, als im (Nach-) Denken des ursprünglich vom Schöpfer Gedachten, mithin jedes wahrhafte Erkennen nur ein „Nachfahren" oder Nachgehen sein könnte jener göttlichen objektiv verwirklichten Gedanken.

So weit also, wie gesagt, dürfte ich mich unseres Einverständnisses erfreuen! Wenn Sie aber hiermit — und dadurch komme ich zum ersten Gliede meines gegen Sie zu führenden Beweises — zugleich schon meinen, dem Pantheismus entgangen zu sein, was freilich auch Göschels Ueberzeugung ist bei seinem in ganz ähnlicher Weise verklärten Hegelschen Systeme: so muß ich dem widersprechen, und hier bin ich es gerade, der es mit dem vielberegten „Ueberwinden" des Pantheismus genauer gehalten wissen will, der von sich und Andern genügendere antipantheistische Bürgschaften verlangt, wenn in der That der Wissenschaft Förderung daraus erwachsen soll, (ich rede nicht von der Wärme und Kraft persönlicher Ueberzeugungen), wenn jene vor neuen Rückfällen und Verwirrungen bewahrt werden soll. So finde ich es voreilig und ungerechtfertigt, wenn Sie (S. 486. 88. 90. u. s. w.) jenem absoluten Subjekt-Objekt, dem „absoluten Geist" sofort schon Persönlichkeit, Willen u. dgl. beilegen, wenn Sie ohne Weiteres in diesem Zusammenhange eine freie Schöpfung und persönliche Willensthat, ein freies Gedacht-, Gewollt-, Gewirktsein der Welt und des endlichen Geistes durch Gott, kurz einen wahrhaft theistischen Schöpfungsbegriff erreicht

*) Grundzüge Th. I. §. 227. S. 313. 14., dort in seinem Gesammtzusammenhange weiter nachzulesen.

glauben, mit welchem das „objektive System der Philoſophie" nun wohlbegründet ſeinen Einſchritt nehmen könnte. Wäre nicht die abſolute Subſtanz als „an ſich Subjekt" zu bezeichnen, (wie auch Sie es thun S. 486.), ſogar älteſte Hegelſche Beſtimmung? Aber dieſe an ſich Subjekt ſeiende abſolute Subſtanz wird doch, nach der wahren Konſequenz ihres ſpekulativen Begriffszuſammenhanges, für ſich nicht anders Subjekt, d. h. perſönlich, denn nur im Menſchen? Denn gewiß ſind Sie nicht gemeint, ſtatt dieſes wahren und folgerichtigen Sinnes der genuinen Hegelſchen Lehre ſich die neuerdings beliebt gewordene, in annehmlichen Dämmerſchein ſich hüllende larere Auslegung einreden, oder ſich jenes für dieſes „als am Ende auf Eins hinauskommend" unterſchieben zu laſſen!

Und ſo müßten Sie geſtehen, mein Freund, daß auch durch Ihre ſubjektive Selbſtbegründung der wahre Punkt einer Wetterſcheide für den Pantheismus noch nicht erreicht, die dramatiſche Peripetie der gegenwärtigen ſpekulativen Verwicklungen nicht gefunden ſei; ja, was ungleich wichtiger, es dürfte Ihnen plauſibel werden, wie ein ſolcher vollſtändige Sieg über das pantheiſtiſche Princip durch bloße Selbſterkenntniß ſchwerlich zu erreichen ſtehe, daß es dazu weſentlich metaphyſiſcher Unterſuchungen über den Begriff jenes höchſten Grundes bedürfe. Und hiermit möchte ſich auch für Sie eine Metaphyſik oder Ontologie ebenſo natürlich jener ſubjektiven Selbſtbegründung anſchließen, als durch ſie eben das Theiſtiſche des ganzen Syſtemes entſchieden werden kann. Und eben in Bezug auf eine ſolche jenſeits des bloßen Selbſterkennens fallende Entſcheidung können Sie es zulaſſen, wenn man Ihren eigenen ſo eben charakteriſirten Standpunkt, wie ich z. B. es müßte, als einen noch in abſtrakter Gottesauffaſſung verhafteten, mithin freilich zugleich auch nach einer beſtimmten Seite hin noch „pantheiſtiſchen" bezeichnete, (wiewohl ich dergleichen Unguſt erregender und dennoch den ſchlagenden Ausdruck entbehrender Bezeichnungen mich lieber enthalte). Ihr

erkenntnißtheoretiſcher Standpunkt hat ſich *weſentlich* noch nicht erhoben (und *inſofern* meine Vermuthung gegründet iſt, zu welcher mir, wie oben erwähnt, einige Data Veranlaſſung geben, daß auch *Schelling* in den einleitenden Unterſuchungen, welche er ſeinem objektiven Syſteme vorausſchickt, eine ähnliche Begriffsentwicklung unternimmt, gälte es ſelbſt von dieſem): er iſt gründlich und mit wiſſenſchaftlichem Rechte noch nicht hinausgekommen über die Faſſung des Abſoluten als des *ſubſtantiellen Geiſtes*, des eben damit die Subjektivität und Objektivität unendlich vermittelnden, ein Standpunkt, welcher auch in meiner Ontologie ſeine Stelle findet (S. 283.), zugleich aber durch Aufweiſung ſeiner Einſeitigkeit und des in ihm noch nicht getilgten Widerſpruches daſelbſt über ſich hinausgeführt wird. Es iſt nur daſſelbe Reſultat, wie es mit gleichen propädeutiſchen Intereſſen klaſſiſch und in ſeiner Weiſe unübertreffbar Hegel ausführt in ſeiner Phänomenologie: auch er hat dort den ſubjektiven Geiſt, das endliche Ich mit ſeinem Stolze und ſeinen ſubjektiven Anforderungen ſich verſenken laſſen in die unendliche Subſtanz der allgemeinen Subjektivität. Dieſer „*wahre*, gemeinſame Grund des Subjektiven und Objektiven" iſt ihm aber der Weltgeiſt, deſſen immanente Teleologie und tiefe Vernünftigkeit bis herab auf die telluriſche Specifikationen und die geographiſche Gliederung der Erdtheile ſein Syſtem weiter verfolgt. — Hier nun bekenne ich, den ſpecifiſchen Gegenſatz Ihres Gottesbegriffes zu dem des Letztern noch nicht entdeckt zu haben. Daß Sie Natur und Geiſt die frei *geſchaffenen* nennen, ihren gemeinſamen Grund mithin den freien Schöpfer, dieſer *Ausdruck* macht es nicht, oder nicht allein. So könnte auch Hegel allenfalls ſeine Anſichten bezeichnen, und thut es wohl gelegentlich. Es iſt endlich Zeit, daß allgemein erkannt werde, wie nicht das Wort, oder die Vorſtellung, welche man aus lebendigſter perſönlicher Ueberzeugung her mithinzubringt zu ſolchen Fragen, hier den Ausſchlag gebe, ſondern was man in deutlich objektiver Begriffsvermittlung davon zu erhärten

vermag. Daß an jenem tiefwunderbaren Einklange der Natur mit dem Geiſte, wie an dem Sinnvollen der ganzen Schöpfung mit überſchwänglicher Evidenz eine höchſte Vernunft ſich erweiſet, daß hiermit dieſe Begriffe wahrhaft als gegebene, als erfahrungsgemäß bewährte ſich uns aufdrängen, Wer nicht ganz in ſubjektiver Afterſpekulation Verhärtete ſollte dies leugnen: auch kann es Noth ſcheinen, immer wieder an dieſe Grundfeſten aller Gewißheit und Orientirungspunkte wahrhafter Spekulation zu erinnern. Nur iſt dieſer Theismus dadurch noch kein im philoſophiſchen Begriffe begründeter; er zeigt ſich nur als unabtreibliche Aufgabe für denſelben, als das einzige Syſtem, was der Erfahrung zufolge dieſe wahrhaft zu erklären, den menſchlichen Verſtand in letzter Inſtanz zu befriedigen vermag. Das in Erfahrung Bewährte, das ſolchergeſtalt an ſich Gewiſſe ſoll ſpekulativ — nicht eigentlich bewieſen — nur gedacht werden: es bleibt eben hiermit noch immer Problem: wie dieſer höchſte vernünftige Grund der Dinge zu denken ſei, aber deshalb recht eigentlich metaphyſiſches Problem.

Somit ſind wir zu dem zweiten Gliede meiner Behauptung übergeführt, von der Nothwendigkeit einer der Erkenntnißlehre ſich anſchließenden und in jenem Betracht ſie vollendenden Metaphyſik. Möchten Sie Sich vorerſt von der eigenthümlichen Haltung derſelben zwiſchen Erkenntnißtheorie und Realphiloſophie überzeugen; ſo ſcheint mir unſer Einverſtändniß im Uebrigen zu groß und weſentlich, als daß wir nicht auch über den beſtimmten Inhalt und die Ausführung der Metaphyſik völlig uns einigen ſollten. Ich kann nämlich mit Rückſicht auf die metaphyſiſche Erörterung dieſer Begriffe in meiner Ontologie wohl die Behauptung ausſprechen, daß die Kategorieen: Geiſt, abſoluter Geiſt, Wille, freie Schöpfung, u. ſ. w. zu den allervermitteltſten gehören, in denen wahrhaft alle übrigen Kategorieen aufgehoben, in Eins gezogen ſind, mithin vorausgeſetzt werden; daß ſie daher ohne eine ſolche Durchgründung bloß erkenntnißtheoretiſch aufgefaßt, oder viel-

mehr dergestalt nur postulirt, in keiner Weise taugen, an die Spitze einer „objektiven, die Ordnung der Dinge herstellenden Wissenschaft" zu treten, weil sie so nicht minder leer und abstrakt wären, und ebenso wenig ein verständliches „Erklärungsprincip" für die Objektivität der Dinge abgeben würden, als irgend ein anderer rückwärtsliegender, eigentlich pantheistischer Begriff vom Absoluten. Dies an Proben wirklich von solchen Voraussetzungen ausgehender Metaphysik zu belegen, kann hier nicht am Orte sein, so wenig es auch Schwierigkeit hätte *).

Nach diesen Verhandlungen darf ich Sie wohl einladen, mein Freund, mir in eine nähere Darlegung meiner Erkenntnißlehre und Metaphysik nach ihren Grundzügen zu folgen, wo besonders der in meinen bisherigen Darstellungen noch nicht zur Sprache gekommene Punkt, wie ich mir den Uebergang von dem Gipfel der Metaphysik, dem Schluße der spekulativen Theologie in die Realphilosophie denke, welcher aus Mangel an historischen Datis in Ihrer Beurtheilung gänzlich verfehlt worden ist, besonders zur Sprache kommen soll.

Daß zuvörderst der Ausdruck Logik unzureichend sei für jene selbstbegründende Einleitungswissenschaft, nach demjenigen Umfange, welchen sie ihrer Idee nach für uns haben muß, darüber sind wir wohl beide einverstanden, mein Freund. Unsere Wissenschaft ist mehr und Anderes, als was sonst formale Logik hieß, deren bisheriger Inhalt jener als Bestandtheil und zwar als untergeordneter und umgearbeiteter einverleibt werden muß. In dieser umfassendern Anforderung an die Logik scheint sich jedoch bereits ein Gesammtresultat der gegenwärtigen philosophischen Bildung anzukündigen. Seit dem für seine Zeit höchst bedeutenden und nicht ohne Einfluß gebliebenen Werke von J. E. von Berger „Analyse des Erkenntnißvermögens" **) sind viele Bearbeitungen derselben mit

*) Vgl. Ontologie S. 526—28.

**) Allgemeine Grundzüge zur Wissenschaft. I. Thl. Altona 1817.

ähnlicher Intention hervorgetreten, und die letzte mir bekannt gewordene, die analytiſche Logik des trefflichen, zu früh verſtorbenen Denkers, K. Ch. Fr. Krauſe *), faßt jene Wiſſenſchaft ganz in unſerm Sinne, als erſte, vorbegründende Disciplin für die Philoſophie, ausdrücklich aber damit ſie für Erkenntnißlehre, nicht bloß Denklehre erklärend. Nur Eine Schule, die von Herbart, weiſt ſelbſtbewußt und, nach ihrer Grundvorſtellung von der Metaphyſik, in ihrem Rechte die Logik in ihre halbvergeſſenen Schranken zurück, um ſie, wieder gereinigt von allen metaphyſiſchen und pſychologiſchen Beimiſchungen, als eine formelle Denk- und Methodenlehre mit bloß „disciplinariſchem Charakter" und als „Zucht für's Denken" hinzuſtellen **). — Warum wir uns jedoch auch die Bezeichnung, welche Weiße jener Einleitungswiſſenſchaft giebt, ſpekulative Logik, kaum aneignen dürften, wird im weitern Erfolge ſich ergeben. Aber auch von der andern Seite ſcheint die jedenfalls willkührliche und gegen den traditionellen Sprachgebrauch gewählte Bezeichnung, welche Hegel ſeiner Umgeſtaltung der Metaphyſik als einer Wiſſenſchaft der Logik gab, von einem Theile der Schule ſelbſt jetzt aufgegeben zu werden. Wir wollen dies nicht außer Acht laſſen, da ſolche vorläufige Annäherungen, indem ſie das äußerlich Trennende verſchwinden laſſen, auch zu innerer Verſtändigung einladen. Je mehr jene daher ſich überzeugen von dem Paradoxen und Ungerechtfertig-

*) Die analytiſche Logik oder: die Lehre vom Erkennen und der Erkenntniß; in Vorleſungen aus dem Nachlaſſe von Karl Chr. Fr. Krauſe. Göttingen 1836.

**) So M. W. Drobiſch in ſeiner ſcharfſinnigen und für ihren Zweck gelungenen neuen Darſtellung der Logik nach ihren einfachſten Verhältniſſen; Leipzig 1836. — Das neueſte Werk von B. Bolzano, ein Arſenal und eine Rüſtkammer der ganzen logiſchen Disciplin, und Werk bewundernswürdigen Fleißes: Wiſſenſchaftslehre oder Logik, 4 Bde. Sulzbach 1837., das die Aufgabe behandelt, wie Wiſſenſchaft entſtehe und wie ſie dargeſtellt werden müſſe, ſcheint von der vorzugsweiſe philoſophiſchen Bedeutung derſelben abzuſehen.

ten des Hegelschen Uebergangs innerhalb der (metaphysischen) Logik ins Subjektive, welcher nur aus der stillschweigend durch die ganze Darstellung hindurch vorausgesetzten Identität des Subjektiven und Objektiven einiger Maaßen sich verständlich machen läßt, während der wahrhaft wissenschaftliche Gang der wäre, jene Identität selbst vorher zu erhärten, und das Erkennen von sich selbst ausgehen, im eigenen Verlaufe aber die schlechthin objektive Natur seiner Bestimmungen erweisen zu lassen —: desto weniger werden sie sich weigern, mit uns das subjektive Element der Hegelschen Logik aus seinem ursprünglichen Zusammenhange abzulösen, und es in eine besondere Disciplin verarbeitet der Wissenschaft vorauszuschicken, welche die logisch-metaphysischen Bestimmungen rein in sich zu verarbeiten hat. Und so ließe auch von dieser Seite her sich Einverständniß über die von nun an in vier Disciplinen sich gliedernde Grundeintheilung der Philosophie erwarten, wie wir, Sie, Weiße und ich, darüber seit geraumer Zeit einig sind. — Und indem wir von wechselseitigen Annäherungen und Modifikationen früherer Behauptungen sprechen, sei auch mir das Bekenntniß gestattet, daß der Ausdruck Ontologie, den ich bisher zur Bezeichnung der zweiten Disciplin, der Wissenschaft von den gesammten Seins- und Denkformen anwandte, nach seiner historisch ausgeprägten Bedeutung sich nicht gehörig rechtfertigen läßt, während er recht eigentlich zur Bezeichnung der Wissenschaft von den allgemeinsten und abstraktesten Formen, denjenigen, die ich Kategorieen im Gegensatze zu den Ideen zu nennen vorgeschlagen habe, sein Gepräge erhalten hat. Ich sehe keinen Grund, mich darin nicht dem althergebrachten philosophischen Sprachgebrauche anzuschließen, der nach Aristoteles für diese ganze Lehre von dem „Vor-Wirklichen", von den „unsichtbaren Gründen der Dinge" das charakterisch ausgeprägte Wort Metaphysik darbietet; und ich werde von nun an mich dessen bedienend die Metaphysik selber in Ontologie und spekulative Theologie abtheilen. — —

Die Lehre vom Wesen des Erkennens hat nach mir in

der Einen Grundaufgabe eine doppelte zu lösen: die allgemeine, alles Erkennen betreffende, wie es, als subjektives, des Wesens der Objektivität sich zu bemächtigen vermöge, wie es in diesem durchgängigen Identischwerden des Subjektiven und Objektiven der „Wahrheit" theilhaftig sei; die specielle, im eigenen Fortgange von selbst sich ergebende, wie in dem gesammten Umfange des Erkennens das spekulative Erkennen sich entwickle, und in welches Verhältniß dasselbe, im Systeme der Philosophie realisirt, zu den andern Formen der Erkenntniß trete.

Vom Ausgangspunkte dabei, mithin vom wissenschaftlichen Anfange der Philosophie, nach Abschluß der allgemein einleitenden Betrachtungen, ist nur zu fordern, daß er weit genug zurückgehe zu der ursprünglichen Selbstgegebenheit oder Naturbestimmtheit des Erkennens, in deren einfacher Unmittelbarkeit zugleich ein terminus a quo, ein Impuls weiterer Entwicklung desselben eingeschlossen liegen muß. Ich würde daher nicht gern mit Weiße behaupten *), „daß der wissenschaftliche Anfang der Philosophie und der Erkenntnißlehre noch nicht gefunden sei." Müßte er gesucht, und könnte er erst in Folge eines angestrengten, möglicher Weise, wie die bisherige Erfahrung gelehrt haben soll, auch fehlgreifenden Suchens gefunden werden, müßte er, wie es in der That dort heißt, unter den Faktis (Thatsachen) des gemeinen Bewußtseins ausgewählt werden: so wäre es nicht der wahrhaft allgemeine, aus der Natur der Sache sich ergebende Anfang, sondern etwa nur Anfang seiner Philosophie und Erkenntnißlehre, in ihrem historischen Verhältniß zu den zunächst vorangegangenen Systemen, und für gewisse, im Voraus schon bekannte theoretische Zwecke derselben ausgewählt. Vielmehr ist zu behaupten, daß jener Anfang in dem von mir bezeichneten Sinne längst gefunden sei, seitdem nur schon, etwa von Locke an, die Idee einer wissenschaftlichen Analyse des Erkennens in der neuern Philosophie

*) Zeitschrift B. I. H. 1. S. 87.

Platz gewonnen: er ist, was Locke überhaupt Erfahrung, näher Sensation, Kant Sinnlichkeit, Hegel mit bezeichnender Charakteristik sinnliche Gewißheit nannte. Im Gegentheil könnte man erinnern, daß in diesen gemeinschaftlichen Anfang nicht weit genug zurückgegangen, nicht spekulativ eingedrungen worden sei in den ursprünglichsten und doch vielfach vermittelten, alle Keime des Bewußtseins in sich hegenden Lebensquell des Erkennens. Es ist die unmittelbar als schlechthin Einfaches auftretende Empfindung, worin am Ursprünglichsten das Subjektive und Objektive zusammenfällt und ununterscheidbar sich durchdringt. In der (reflexionslosen) Selbstempfindung ist das empfindende Subjekt noch nicht mehr, noch nicht übergreifend und innerlich reicher, als das empfundene Objekt, das es selbst ist. In der äußern Empfindung wird die einfache sinnliche Qualität unmittelbar subjektiv, gespürt; das Objektive schlägt um in seine Subjektivität, wird Sinn; und so sind die Sinne die erste substantielle Einheit jenes Gegensatzes, das neutrale, jene beiden Seiten ununterscheidbar in sich befassende Gebiet. Es ist die niederste Stufe des Erkennens, welche in meiner frühern Darstellung in Hinsicht auf den Grad des dabei entwickelten Bewußtseins das einfache Vernehmen genannt wurde.

Hier begegnet sich aber die Erkenntnißlehre mit Naturphilosophie und Psychologie, scharf und eigenthümlich jedoch sogleich von ihnen sich abgränzend. Dies zugleich nach Vorwärts weisende Verhalten des Anfangs der Philosophie liegt in der Natur der Sache und ist theoretisch ganz unverfänglich. Die Thatsache des Bewußtseins, von der die Philosophie als primitiver ausgeht, weil sie selbst ihre Anregung und Ursprung darin findet, ist in anderer Beziehung wieder nothwendig eine vermittelte, in Mitten eines größern und tiefern Weltzusammenhanges liegende. Daß sie also späterhin im Systeme der Philosophie selbst, in diesem ihrem Zusammenhange abermals vorkommen muß, wobei zugleich die richtige Auffassung des Anfangs sich nachträglich gerechtfertigt oder erwiesen

findet (deſſen der Anfang an ſich freilich nicht bedurft hätte): dies iſt nicht eine Rückwärtsbegründung, ein fehlerhafter Zirkelbeweis, ſondern nur die äußerliche Bezeichnung der Vollſtändigkeit des Syſtemes, und der konſequenten Einheit ſeines in ſich ſelbſt ſich vollendenden Standpunktes. — Die Naturphiloſophie nun ſchließt mit der Aufgabe, nachzuweiſen, wie die phyſikaliſchen und chemiſchen Eigenſchaften der Naturdinge im Syſteme der Sinne in ſich reflektirt und zur Subjektivität erhoben werden; wir verweiſen darauf, was Steffens, Oken, zuletzt beſonders Treviranus in einer vergleichenden Geſchichte der Thierſinne *), darüber vorgearbeitet. — Der Pſychologie bleibt ſodann die nähere Aufgabe, im Syſteme der menſchlichen Sinne, dies vollſtändige Subjektivwerden der natürlichen Qualitäten, und darin die Wurzel ihrer Durchdringbarkeit, ihres abſoluten Geöffnetſeins auch für den Geiſt, nachzuweiſen. Erſt dies giebt die letztliche Baſis zur Begründung der urſprünglichen und allem Bewußtſein immanenten Einheit des Subjektiven und Objektiven. Es iſt ein ſchlechthin falſcher, pſeudoſpekulativer Satz, allgemein zu behaupten, daß die Sinne täuſchen, oder wie die ältere Behauptung in der neuern Philoſophie reproducirt worden iſt: daß die ſinnliche Gewißheit an ſich nur Gemeintes enthalte. Nicht die Sinne ſelbſt täuſchen, denn ſie urtheilen nicht; ſie ſind nur die in's einfach Subjektive erhobene Subjektivität. Erſt zur Prämiſſe gemacht eines falſchen Urtheils oder Schluſſes, in's Gebiet des Denkens erhoben, können ſie täuſchen. Wenn ferner dieſelbe Reflexion Empfundenes und Empfindendes, Ding und Sinn, auseinanderreißt und einander entgegenhält; ſo iſt auch dieſe Betrachtung, als etwas der Natur des Empfindens gerade Widerſtreitendes, wodurch es aufgehoben und in einen höhern Moment des Bewußtſeins verwandelt wird, vorerſt abzuhalten von dem Begriffe der reinen Empfindung. Die

*) „Die Geſetze und Erſcheinungen des organiſchen Lebens.“ Bd. II.

fernere Aufgabe der Erkenntnißtheorie iſt es dann, den Gegenſatz des Subjektiven und Objektiven, das im Empfinden noch eingeſchloſſen liegt, weiter hervorzuarbeiten, zugleich aber nachzuweiſen, daß der Unterſchied nicht Trennung, unheilbarer Gegenſatz, ſondern Unterſchied innerhalb Deſſelbigen ſei.

Bis ſo weit daher, bis herab zum einfachen Empfinden hat die ſpekulative Erkenntnißtheorie in die Unmittelbarkeit des Erkennens zurückzugreifen, nicht weiter; — ſonſt würde ſie dem Gebiete der Pſychologie anheimfallen; nicht diesſeits dieſer Gränze, — ſonſt würde die wahrhafte Wurzel des Erkennens unaufgedeckt bleiben. Dies iſt daher der eigentliche Anfang des Syſtemes, der zugleich ſchon längſt und übereinſtimmend dafür erkannt worden iſt, wenn auch der rechte Begriff deſſelben vor jenen ſubjektiven, im Voraus mit dazugebrachten Meinungen verfehlt worden ſein mag.

In dieſem Anfange iſt aber zugleich — wie auch Weiße (a. a. O.) es mit Recht von einem ſolchen verlangt, — ein weiterer dialektiſcher Antrieb gegeben; er enthält den Keim einer Reihe erkenntnißtheoretiſcher Entwicklungen; und mehr dieſe Richtung des Unterſuchens nicht beachtet oder über andern dialektiſchen Antrieben überſehen zu haben, möchte bei Hegel Schuld ſein, daß bisher auch durch ſeit ſeiner Phänomenologie jene Aufgabe keineswegs gelöſt ſcheint. Hier hat er ihr gleich im Beginnen eine falſche Wendung gegeben, indem er in den Begriff des Empfindens, der ſinnlichen Gewißheit, die Dialektik der ſich aufhebenden Raum- und Zeitunterſchiede, der ſich endlos negirenden Hier und Jetzt hineinzieht, welche Negation gar nicht im Empfundenen an ſich, welches nur die Beſtimmung hat, überhaupt ein Hier und Jetzt, nicht aber ein ſich negirendes Dieſes-Hier und Dieſes-Jetzt zu ſein, ſondern allein in der dazutretenden Reflexion des Subjektes liegt, welches das Empfundene gerade zu dieſem zufällig Einzelnen, allerdings ſich aufhebenden Hier und Jetzt macht. Es wäre hiernach vielmehr, nur auf negative Weiſe, im Empfinden die wahrhaft aprioriſche Unendlichkeit von

Raum und Zeit hervorgearbeitet, in der jedes Hier und Jetzt unabläſſig aufgehoben wird, während Hegel in ſeiner Darſtellung der ſonſt von ihm ſo perhorreſcirten ſchlecht negativen, in's äußerlich Unendliche ſich verlaufenden Dialektik anheimgefallen iſt, „wo einmal auch allemal iſt." Daran ſchließt ſich bei ihm die ebenſo wenig erkenntnißtheoretiſche Betrachtung über das Verfließen der ſinnlichen Dinge in ihrem Allgemeinen, daß mithin allein das Allgemeine ihre Wahrheit ſei; und durch dieſe antecipirten metaphyſiſchen Sätze wird die ſinnliche Gewißheit zum bloßen Meinen (zur Platoniſchen δόξα und Scheinwelt) herabgebracht. Metaphyſik iſt an die Stelle einer Unterſuchung über die Natur des Erkennens getreten, und, was noch bedeutender, der wahrhafte Einſchritt in die letztere iſt verfehlt, dem Erkennen in ſeinem Urſprunge iſt der Schein der Unrealität, des bloß Subjektiven aufgedrückt.

Die Folgen dieſes Mißſtandes für das ganze Syſtem ſind nicht ausgeblieben. Indem nur das Allgemeine die Wahrheit der Dinge iſt, das unmittelbare Bewußtſein aber das nichtige, keine Wahrheit enthaltende bleibt, erſcheint es als aufgehoben im eigentlichen, nicht bloß im dialektiſchen Sinne, weil es am Einzelnen, Nichtigen haftet, und nur dem Denken, näher dem ſpekulativen, die wahre Realität, das Allgemeine zu erkennen vorbehalten iſt. Dagegen iſt der eigentlichen Natur der Sache nach das ſinnliche Bewußtſein vielmehr zu faſſen, als das in allem Erkennen mitgegenwärtige, als durchgreifendes, für das ganze Bewußtſein fundamentales Element. Gerade das höchſte Erkennen darf ſich der Anforderung nicht entſchlagen, auch das Allgemeinſte und Ideellſte in einzeln ſinnlicher Gegenwart aufzuweiſen und erſt darin der eigentlichen Wahrheit und Wirklichkeit deſſelben gewiß zu ſein. Zeigt ſich dies nun bei ſchärferer Erwägung auch als der wahre Geiſt der Hegelſchen Lehre; ſo kann ihr ſelber unmöglich mit einer ſo falſch auslaufenden Erkenntnißtheorie genug gethan werden, ſo kann ihr auch das Einzelne nicht bloß das in's Allgemeine

unendlich sich Aufhebende sein; und dennoch sind in jenen Behauptungen ihre bewährtesten Sätze ausgesprochen. Diese schwankende Haltung nun eben, daß man im Widerspruche mit sich selbst, einerseits, je mehr man dem unmittelbaren Bewußtsein Uebles nachredet, und das sinnlich Einzelne verächtlich behandelt, desto spekulativer einzuschreiten glaubt, andrerseits dennoch in den realphilosophischen Theilen das Concrete in Schutz nimmt, und das Allgemeine bis zu seiner Zuspitzung im Unmittelbaren hinauszuführen trachtet, — deutet sie nicht auf Lücken und ungelöste Fragen gerade in den erkenntnißtheoretischen und metaphysischen Principien, die gleichfalls im Princip, durch fundamentale Untersuchungen aufzuheben sind? Dabei hat man zugleich sich unbedachtsam die wahre Wurzel der Vermittlung des Subjektiven und Objektiven abgegraben: die ursprüngliche Einheit bleibt unenthüllt, durch die das Erkennen in der Objektivität wurzelt. Daher die Gefahr noch keineswegs überwunden ist, auch von hier aus, wenn vor der Hand nicht das mächtige realistische Interesse es hinderte, welches die gegenwärtige Spekulation ergriffen hat, die Philosophie wieder in beschränkte skeptische oder idealistische Standpunkte zurückschlagen zu sehen.

Der wahre Impuls der dialektischen Erhebung vom Anfange des Systemes liegt in der rein erkenntnißtheoretischen Fassung der Natur des sinnlichen Empfindens. Hier zeigt sich zuvörderst, daß in ihm schon gegenwärtig darin verwachsen ist ein schlechthin Allgemeines, die Kategorieen (Universalien) der Zeit und des Raumes. Wie das Einzelne nur als ein raum-zeitlich Bestimmtes ist, so wird es unmittelbar gewußt. Das sich Subjektiviren des Objektiven macht sich auch hier geltend, damit zugleich aber das beiden gemeinsame, sie eigentlich verbindende aprioriſche Element, das auch in die niederste Unmittelbarkeit des Objektiven wie Subjektiven miteingeht: im sinnlichen Empfinden zeigt sich zugleich schon die Apriorität der Zeit und des Raumes gegenwärtig.

Aber zweitens ist das sinnlich Empfundene zufolge jener

Raum-Zeitlichkeit ein Dies, ein durchaus Bestimmtes und specifisch Unterschiedenes. Wie es als solches bezogen und eingeordnet ist dem unendlich sich vermittelnden Zusammenhange der Dinge, wie demnach auch im Einzelnen das ganze System der Kategorieen specificirt gegenwärtig ist; nicht minder ist auch das unmittelbarste Wissen desselben solch ein unmittelbares Unterscheiden, ebenso Gegensetzen, als Beziehen auf sein Anderes, kurz ein Denken. Das Empfinden erweist sich zugleich schon als Denken in unmittelbarster Gestalt, somit als unentwickeltes Bewußtsein der Kategorieen. Jedes sinnlich Einzelne ist unendlich bezogen, darum kann es auch unmittelbar nur so gewußt werden. Gleichwie sich daher dem Einzelnen objektiv die ganze Kategorieenwelt eingebildet findet; so nimmt sie hiermit das sinnliche Erkennen in sich auf: dies ist schon implicite Bewußtsein der Kategorieen, damit Beziehen des Bestimmten auf's Allgemeine, Wissen desselben als nur in der Allgemeinheit. Das Erkennen daher auch in seinen höchsten, entwickeltsten Zuständen reißt sich nicht los, oder schreitet hinaus über diesen Standpunkt ursprünglicher Identität mit dem Objektiven; sondern erhebt ihn nur in die Innerlichkeit des Bewußtseins; das Erkennen sich entwickelnd, entwickelt nur jenen compakten Inhalt seiner unmittelbaren Subjekt-Objektivität, durchleuchtet mit Bewußtsein und Klarheit die in ihm enthaltene Apriorität.

So fällt derselbe Trieb der Entwicklung, der das Erkennen realiter über seine Unmittelbarkeit hinausführt, auch in unsere Wissenschaft vom Erkennen. Weil dies im Empfinden an sich schon Denken ist, muß es ausdrücklich und selbstbewußt dazu werden: und weil darin schon das ganze Apriori vorhanden, müssen wir es daraus entwickeln können. Dieß ist das „geheimnißvolle" Band, welches unsere Wissenschaft mit ihrem Objekte, dem Erkennen, das Erkennen mit seinem Objekte, der Realität, innig und unauflöslich verbindet. Gleichwie dieser in ihrem unendlich Andersein das schlechthin Allgemeine sich einbildet, wie dem Wahrnehmen, als dem Bewußt-

sein solchen Andersseins, das Denken eingeboren ist, als das Bewußtsein jenes Allgemeinen: so vermag auch die Philosophie aus ihnen jene Wissenschaft des Allgemeinen zu gewinnen. Es ist das System der Kategorieen, in die sich alles Sein und Denken hineingestaltet, die reinen Formen des subjektiv-objektiv Wahren oder Vernünftigen. Aber diese ergeben sich selbst in ihrer Entwicklung als dialektische: sie laufen als Glieder und Momente zusammen in der höchsten Kategorie der Wechselbeziehung des seine Mannichfaltigkeit und Unendlichkeit zur Einheit zusammenschließenden Zweckes, welcher, wie die Ontologie dann weiter zu zeigen hat, realisirt, d. h. als bestimmter wirklich geworden, nur gedacht werden kann durch die Idee des freien Geistes.

Hierdurch ist der Beweis geführt von der erkennenden Macht des Subjektiven über das Objektive; weil es seiner allgemeinen Natur nach schon ist in der Objektivität, kann es sie begreifen, ihr Wesen in sich hineinziehen, überwältigen und zum Bewußtsein erheben. Der Zwiespalt zwischen Subjekt und Objekt ist in dem Begriffe des Erkennens selbst ausgeglichen, die subjektive und objektive Vernunft schon erkenntnißtheoretisch mit einander versöhnt. Ich vermag nur dadurch die Natur der Dinge zu erkennen, weil sie auch von mir, dem Erkennenden, aus gesehen, als einerlei Wesens mit mir, als objektive Vernunft sich ergiebt, indem dasselbe Princip auch in sie hinein ohne Kluft und Lücke sich fortsetzt. — Der große Gedanke Hegels: alle Dinge sind das Denken, der Schluß, der objektiv gewordene, stets sich bewegende Syllogismus; verliert in diesem Zusammenhange und Augpunkte die parodoxe Härte, welche er dort innerhalb des logisch-metaphysischen Umkreises immer behielt: er wird eine unmittelbare Folge des ganzen Gedankenzusammenhanges. Indem im Empfinden, in der ganz am Natürlichen haftenden subjektiven Sinnenthätigkeit eine bewußtlose Syllogistik aufgewiesen wird, liegt Nichts näher, als noch Einen Schritt weiter zurückzugehen auf diesem gemeinsamen Gebiete, und etwa auch von Pflan-

zendenken, Thierdenken reden zu können in mehr als nur parodox herbeigeholter Analogie. Wenn die Pflanzen an dunkeln Orten mühsam und mit sinnreicher Kunst dem Lichte sich zuranken, wenn die Blüthe der Valisneria sich vom Boden losreißt, um freibeweglich auf dem Wasser den weiblichen Pflanzenfäden zuzuschwimmen; oder wenn das Insekt der auf gewöhnlichem Wege unzugänglichen Beute in scharfsinnig neuer Combination beizukommen weiß: so findet sich hierin ein ähnlicher bewußtlos syllogistischer Akt, wie er auch unsern Sinnen eingebildet ist. Er fließt dort wie hier in absichtloser Aufeinanderfolge ab, desto sicherer sein Resultat erreichend: aber er ist so sehr logischer Natur, daß man auch in jenem Naturdenken die Schlußfiguren nachweisen kann, nach welchem es einhergeht. So sind jene beispielweis angeführten bewußtlosen Syllogismen, was die Logik Erfahrungsschlüsse und zwar nach der ersten Figur, Schlüsse der Induktion, zu nennen hätte. Die Logik hat ihre Basis in der Natur, aber auch umgekehrt die Natur die Erklärung ihres Princips in der Erkenntnißlehre erhalten.

Mit diesen Ansichten und Intentionen, urtheilen Sie nun, mein Freund, was ich mir denken mußte bei dem fast allgemeinen Chor Hegelianischer Seits, daß der Standpunkt meiner Erkenntnißlehre nur der Kantische sei. Ich halte für klug und nöthig, keine gegnerische Objektion zu verschmähen; dem Unangenehmklingenden oder Verfehltscheinenden ist oft eine unerwartete Seite des Verständnisses abzugewinnen; hier aber bekenne ich, solche willkührliche Selbstverschränkung unzugänglich und unüberzeugbar zu finden. Doch am Klügsten schweigt man darüber und überläßt es der Zeit, die Verhältnisse zu reinigen, weil solche Gegner immer noch die Wendung in Bereitschaft haben, daß die Angriffe, welche die treffendsten gewesen seien, auch am Empfindlichsten aufgenommen worden. Indeß glaube ich noch zur Stunde, daß ich mit jenen Untersuchungen nächsten und jetzt gebotenen Schrittes auf dem Pfade der gegenwärtigen Spekulation fortgewandelt bin: denn meines

Dafürhaltens ist in ihnen das einzig erschöpfende Princip einer Erkenntnißlehre für die mit Schelling begründete Epoche der Philosophie gefunden, worin ebenso der Kantische Subjektivismus, der in keiner Stufe des Erkennens die Objektivität erreicht sieht, mit der Wurzel und bis auf die letzte Zuflucht ausgetilgt ist, als die Hegelsche Ansicht einerseits ihre Grundlage, andererseits ihre durchgreifende Berichtigung findet, indem sie nur im Begriffe, kurz in der Allgemeinheit die Realität und Wahrheit der Dinge erkennen will, und damit sich eigentlich in Halbheit und Mißkennung ihres eigenen großen und entscheidenden Princips befindet. Der bekannte Satz: nihil esse in intellectu, quod non antea fuerit in sensu; hat bei Kant die Bedeutung, daß im sensus wie im intellectus gleicher Weise nur Subjektives zum Bewußtsein kommt: die wahre Realität kann nur geglaubt, geahnet, oder im praktischen Denken gewollt und gehandelt werden. Aber auch jener Satz, den Hegel in Phänomenologie und Logik begründet, in den realphilosophischen Disciplinen oft bis zur schreiendsten Härte gesteigert hat: daß das Einzelne, als Zufälliges, von Wesenlosigkeit Durchdrungenes unendlich sich aufhebt in die Allgemeinheit, daß die Wahrheit nur das concret Allgemeine sei; ist er nicht noch ein Rest jener Kantischen Vornehmheit gegen das Wirkliche, als die „bloße Erscheinung"; ist Hegel damit nicht wahrhaft zurückgesunken hinter die Gesammthöhe der bereits durch Schelling gewonnenen spekulativen Kultur? Jenen beiden Seiten stellt sich das, allein erst dem wahren metaphysischen Verhältnisse zwischen Allgemeinem und Einzelnem entsprechende Resultat unserer Erkenntnißtheorie gegenüber, deren Fundamentalsatz bekanntlich ist: daß jene (logisch-metaphysische) Allgemeinheit selbst das Einzelne, daß sie nur als Individuelles wirklich, allgemein Concretes sei, wodurch nun auch von erkenntnißtheoretischer Seite die Versöhnung des Höchsten und des Tiefsten, des sinnlich Gegenwärtigen und der Idee, des Zeitlichen und des Ewigen vorbegründet ist.

Nach dem bisher Abgehandelten sind Sie hoffentlich mit

mir einverstanden, mein Freund, wenn ich auch für Sie erwiesen glaube, daß, was dem Erkennen, selbst in seinen niedersten Ausgangspunkten einwohnt, und was es schon in dieser Unmittelbarkeit zum Denken macht, jene Universalität der Kategorieen ist, welche für das Sein wie das Bewußtsein das Eine und Gemeinsame sind. In jedem Erkennen und Bewußtsein ist daher dies allgemeine Wissen schlechthin gegenwärtig. Und wie jene Universalien die absolute Form alles bestimmten Seins ausmachen, — darum Form, weil sie die überall gleiche Grundlagen sind, welche allem Wirklichen gemeinsam, in jedem doch sich anders specificiren; so sind sie auch in allem Erkennen das schlechthin Unabstrahirbare, oder, wie Weiße nach Schellings neuestem Vorgange es bezeichnet, dasjenige, was in allem Sein und Denken nicht nicht, und nicht anders sein kann, das Formabsolute. Wie sich nun, indem das Denken aus jener seiner unmittelbaren Gestalt sich allmählich zur Ausdrücklichkeit erhebt, die ihm innewohnenden Allgemeinheiten beweglich macht und zu einzelnen bestimmten Gedankenverhältnissen herausarbeitet, daraus die Stufen des Begriffs, des Urtheils und das System der Syllogismen sich ergeben; dies kann hier übergangen werden, indem ich mich füglich auf die frühere Darstellung berufen darf.

Aber mit Nachweisung des allgemeinen Begriffs des Erkennens und Denkens und der daraus sich ergebenden dialektischen Erschöpfung der sämmtlichen darin enthaltenen Stufen und Gliederungen desselben kann die Erkenntnißlehre sich noch nicht für geschlossen halten, wie Weiße, deßhalb spekulative Logik sie nennend, mit Aufweisung dieser Universalien im Denken, als des dialektisch weiter zu verarbeitenden Erkenntnißobjektes der Metaphysik, sie allerdings abschließen zu wollen scheint. Es kann damit nicht geschlossen werden, wäre es auch nur, um die Erklärung möglich zu machen, wie sich unsere eigene (spekulative) Theorie des Denkens zu entwickeln vermag, welche offenbar nicht nur ein Denken, sondern ein Denken des Denkens voraussetzt. Es ist daher nachzuweisen, wie das

Denken überhaupt Objekt für sich selber werden, darin zum Begriffe seiner selbst, hiemit aber zugleich zum ausdrücklichen Bewußtsein jenes universellen Inhalts gelangen könne. Dort ist das Denken nur an sich dies Bewußtsein des Allgemeinen, noch nicht für sich selbst, worin die Universalien erst in ihrer ausdrücklichen Allgemeinheit hervortreten können. Diese Insichselbstvertiefung des Denkens kommt aber nur dadurch zu Stande, daß es seinem Andern, der Objektivität, wirklich erkennend jene Allgemeinheiten einbildet, und so an seinem Werke sich selbst und seine eigentliche Natur gewahr zu werden anfängt. Das Denken muß auch auf die Stufe des erkennenden Denkens begleitet werden, ein Fortschritt, den ich in der frühern Darstellung *) als den Uebergang vom „Ich als Denkenden" zum „Ich als Erkennenden" bezeichnete, wiewohl es mir dort nicht gelang, das Dialektische dieses Ueberganges distinkt und entwickelt genug hervorzuheben.

Es ergiebt sich aber ganz allgemein an der Nothwendigkeit, das Erkennen nicht im abstrakten Momente seines (unwirklichen) Begriffs, als bloße Dynamis, sondern zugleich in seiner Verwirklichung, als Aktualität, zu fassen. Es ist dort überhaupt nur bezeichnet als erkennende Macht über die Objektivität, nicht aber gezeigt, wie es sie bethätigt. Der Proceß des wirklichen Objektivwerdens des Subjektiven und umgekehrt, darin des Insichhineinziehens und zum Bewußtsein Erhebens der Objektivität, kurz die Genesis der Erkenntniß, der Wissenschaft als solcher darf nicht unbeleuchtet bleiben, und ist doch in ihrem Unterschiede von der vorausgehenden Grundlage, dem allgemeinen Begriffe des Erkennens und der Erkenntnißstufen nicht abzuweisen. Dies der zweite unveräußerliche Theil der Erkenntnißlehre, welcher das abstrakte Erkennen in den Moment der allgemein-concreten Er-

*) Grundzüge zum Systeme der Philosophie Th. I. §. 152. 153.

kenntniß erhebt, und zugleich die dialektische Rechtfertigung des Unterschiedes, den die ältere Logik in dem Gegensatze der Elementar- und Methodenlehre zu bezeichnen pflegte, und welche die spätern spekulativen Bearbeitungen dieser Wissenschaft scheinen fallen lassen zu wollen. Hier ist die Anschauung, entsprechend demjenigen, was oben in seinem abstrakten Momente Sinnlichkeit hieß, die ursprüngliche Einheit des Subjektiven und Objektiven, die noch ungerechtfertigte Gegenwart der Wahrheit, das Allgemeine mit dem ganzen Reichthum seiner concreten Bestimmungen, wonach in ihr das Wesen auf unmittelbare Weise enthalten ist. Aber aus dem schon nachgewiesenen Grunde muß sich auch hier das Element des Denkens, das Allgemeine für sich herausarbeiten: am Unmittelbarsten ist dies im Worte, in der Sprache geschehen, deren Platz in der spekulativen Entwicklung des Erkennens hierher fällt, nicht in den ersten Abschnitt, wohin ich sie in der ersten Bearbeitung gestellt. Ueberhaupt ist es dann das Denken, welches das Allgemeine als solches zu erkennen trachtet, woraus sich die verschiedenen Principien und Stufen der denkenden Erkenntniß ergeben, wie ich sie früher dargelegt habe. In dieser gesammten Erhebung des Angeschauten zum Gedachten muß indeß zunächst der Moment des Concreten fallen gelassen werden, wenn das jenem eingebildete Allgemeine als solches zum Bewußtsein kommen soll. So ist der Fortschritt des Erkennens vom Anschauen zum Denken insofern eine wahrhafte Erhebung, als die ausdrückliche Einsicht des Allgemeinen gewonnen wird. Indem jedoch das Allgemeine des Denkens als solchen nur Allgemeines ist und bleibt, nicht allgemein Concretes wird, zunächst mithin aus der Anschauung nicht die ganze Wahrheit der Sache mitfortgenommen werden kann, ist nur diejenige die wahrhaft höchste Stufe des Erkennens, wo durch den Moment der bewußtgewordnen Allgemeinheit hindurch die conkrete Wirklichkeit desselben zugleich mithinzutritt und sich geltend macht. Es ist dies das spekulativ (denkend) anschauende Erkennen, die Inseinsbildung des Allgemeinen und Con-

creten, als Princip des Wirklichen, als „Positiven", wie Sie es nennen würden, erkenntnißtheoretisch aufgewiesen. Für Hegel ist das Allgemeine des Denkens die ganze und einzige Wahrheit, in welche die Anschauung wahrhaft und völlig eingegangen ist: seine Philosophie erkennt gar keinen wahren Gegensatz des apriori und aposteriori; was am Wirklichen mehr ist als sein Begriff, was sich nicht auf die Nothwendigkeit desselben zurückführen läßt, kurz das der Dialektik Unzugängliche ist das Nichtige, Wesenlose, zufällig an sich, mithin auch ohne Werth für das Erkennen. Nach Hegel wird daher, was in der Anschauung das Wahre der Sache ist, erst im Begriffe gefunden: hier ist der Begriff selbst die Wahrheit der Anschauung, und es bedarf von ihm aus keiner neuen Steigerung, keines Zurückgreifens, um ein in der Allgemeinheit des Begriffes fallen Gelassenes nachzuholen, es in den Begriff einzuarbeiten, und so aus beiden Elementen erst das volle Wesen, die Wahrheit des Wirklichen zu gewinnen. Uns Spätern aber, mein Freund, die wir, darüber im Einverständnisse mit Schelling, in dem jenseits der dialektischen Nothwendigkeit Liegenden, so oder anders sein Könnenden, mithin nur Erfahrbaren, „Positiven", erst die ganze Wahrheit des Wirklichen sehen, die wir das „System der Nothwendigkeit" in das „der Freiheit" überzuführen die Aufgabe haben, uns erhält auch der Gegensatz des Denkens und der Anschauung, des Begriffs und der Erfahrung eine erneuerte, aber durch eine Erkenntnißtheorie voraus zu begründende Bedeutung. Und hier beharre ich der Ueberzeugung, daß, wie das Hegelsche Princip seinen erkenntnißtheoretischen Ausdruck bei ihm selbst und Andern — am Bestimmtesten aber in Göschels Monismus des Gedankens gefunden hat, so auch das gemeinsame neue Princip seine völlig eigene, ihm entsprechende Erkenntnißlehre haben müsse, daß diese aber in ihren Grundzügen und Hauptwendepunkten nur der meinigen gleichen könne; und so bleibt mir die Hoffnung, die Wissenschaft im Ganzen zu fördern, wenn ich auch meinerseits nicht ablasse, durch Ihren und

unſerer Freunde Rath und Mitwirkung berichtiget und gefördert, dieſe immer tiefer und umfangreicher auszubilden *).

Im weitern Fortgange der Erkenntnißlehre übergehe ich Vieles, worüber wir einverſtanden ſein dürften, indem auch Sie das Erkennen zu ſeiner ſpekulativen Selbſtorientirung im Ganzen denſelben Weg nehmen laſſen durch Senſualismus, Skepſis, kritiſchen und ſpekulativen Idealismus hindurch. Erſt bei dem Uebergange vom letztern tritt die weſentliche Abweichung hervor, daß, wie ſchon weiter oben auseinandergeſetzt,

---

*) In Vorſtehendem kann ſich auch Herr Schaller Rathes erholen, wenn er in der früher erwähnten Rec. behauptet, der Uebergang meiner Theorie vom Denken zum ſpekulativ anſchauenden Erkennen ſei kein dialektiſcher. In ſeinem Sinne von Dialektik mag er Recht haben, indem der Begriff des Denkens allerdings nicht in einem Widerſpruche endet, ſo daß das Denken für ſich nicht ſein könnte, ohne in dem höhern Begriffe des ſpekulativ anſchauenden Erkennens, als Moment, ſeine Wahrheit zu finden. Dieſe (bloß negative) Dialektik hat jedoch überhaupt bekanntlich nach mir keine Geltung im Realen, alſo auch nicht in der Erkenntnißlehre. Und ſo könnte gleicher Weiſe auf jeder frühern Stufe, im Anſchauen, Vorſtellen, in nur empiriſcher Bethätigung ſeines Denkens das erkennende Ich ohne Widerſpruch ſtehen bleiben; und nicht anders, meine ich, verhält es ſich auch der thatſächlichen Beſchaffenheit nach mit dem Bewußtſein. Das eigentlich treibende Princip in der Erkenntnißlehre aber iſt, daß, was an ſich ſchon (oder eingehüllter Weiſe) in der Urſprünglichkeit des Erkennens vorhanden iſt, nun auch für es ſelbſt in's Bewußtſein trete, daß es völlig werde in ſeiner Entfaltung, was es iſt. So iſt auch jener letzte Uebergang ein durch das ganze Werk vorbereiteter, indem das Denken urſprünglich und überall nur als das Bewußtſein der Allgemeinheit aufgewieſen wird, wiewohl das ſpekulative Denken ebenſo ſehr relative Totalität in ſich iſt, das denkende Subjekt alſo auch hier nicht, und hier am Wenigſten, dialektiſch genöthigt werden kann, ſich der nur anſchaubaren Wirklichkeit zu öffnen.

Sie von hieraus den Begriff des objektiven Geistes gewinnen, ich in der frühern Darstellung sogleich zur Idee des Absoluten mich erheben zu können glaubte.

Bei solchen wesentlichen Differenzen innerhalb eines gemeinschaftlichen Begriffszusammenhanges ist wohl das einzige Mittel ihrer Schlichtung, von dem streitigen Punkte an die Analyse von Neuem, und wie wenn noch Nichts entschieden wäre, mit möglichst dialektischer Genauigkeit zu beginnen, und hier bin ich gleich geständig, sehr wichtige Zwischenglieder übersprungen und so den schuldigen Beweis unentwickelt gelassen oder im Keime erdrückt zu haben. Ich eile zur nähern Darlegung.

Einverstandener Weise ist es der Fortschritt vom kritischen Idealismus Kants zu dem vollendet subjektiven Fichte's, daß in letzterm das „Ding an sich" als das Unerkennbare, was nimmer Objektives eines dasselbe durchdringenden, in seine Subjektivität es aufnehmenden Wissens werden könnte, völlig exterminirt und widerlegt, weil im Widerspruche gegen sich selbst nachgewiesen worden ist. Hiermit ist jeder Gedanke einer dem Wissen äußerlichen, fremden, ihm entgegengesetzten Welt nicht bloß für den Idealismus, sondern für alle wahrhaft durch denselben vermittelte Philosophie völlig aufgehoben. Es ist nicht unwichtig, dies bestimmt auszusprechen: das behauptete Durchgehen und Sicherheben über die Skepsis und den Idealismus nämlich sieht bei Manchen in der That nur aus wie ein Umweg, von wo aus sie wieder zum alten Punkte zurückkehren, nicht wie ein Durchgangspunkt, dessen Resultat sie wirklich mit sich fortnehmen.

Der Idealismus also in seiner Grundidee gefaßt, spricht diese Immanenz der Objektivität im Subjektiven, aus welcher umgekehrt zugleich die Immanenz der Subjektivität im Objektiven als weitere Folge hervorgeht, überhaupt die Macht des Erkennens über alle Objektivität, auf welcher jede Philosophie bestehen, ohne deren Voraussetzung sie gar nicht bestehen könnte, in einem allgemeinen Begriffe aus. Kein Sein, ohne daß es nicht (wenigstens der Möglichkeit nach) Objekt werden, ins

Wissen fallen könnte: überhaupt keine Welt außer dem Wissen, oder vielmehr der Wißbarkeit, keine, welche nicht im Wissen völlig aufgehen, davon durchdrungen werden wenigstens könnte. Die in dasselbe hineinfallende Welt ist zugleich alles Sein, das Seinbare wie Erkennbare. Sein, Wirklichkeit hiernach schließt absolute Erkennbarkeit in sich, und die Bedingungen (Formen) der Wirklichkeit sind eo ipso die der Erkennbarkeit und umgekehrt. Indem das Wissen idealistisch hiermit den Begriff seiner selbst auf die Spitze stellt, hat es noch mehr als dies, hat es zugleich als aller Wahrheit mächtig, als Bewußtsein nur der Wahrheit sich selbst gefunden. Hiermit ist der Idealismus, als sich vollendender, über den bloßen Moment des Subjektiven hinausgegangen: Subjektivität und Objektivität entsprechen sich nicht bloß, gleich zwei in sich getrennten Sphären, in einer bei ihrem Auseinanderfallen lediglich postulirten Uebereinstimmung, oder können (praktisch) sich entsprechend gemacht werden, sondern sie sind Eins in ihrem Unterschiede.

Dies hier summarisch ausgedrückte Gesammtresultat, worin ich noch jetzt das wahre und letzte Ergebniß des Idealismus sehe, was zugleich damit als wesentlicher Moment in einer spekulativen Theorie des Erkennens nicht verloren gehen darf, enthält indessen, um zu diesem, also ausgedrückten Satze zu gelangen, selbst noch mehrere dialektisch zu unterscheidende Standpunkte in sich, welche ich in meiner frühern Darstellung bestimmt auseinanderzuhalten verabsäumt habe. Hieraus ist mir früher der Vorwurf erwachsen, daß ich den Idealismus meines Vaters anders fasse, als er selbst in den ersten Urkunden ihn dargelegt; (seit der Herausgabe des Nachlasses wird man wohl anders urtheilen:) späterhin aber wurde von Weiße, (und jetzt indirekt auch von Ihnen; denn jener durch Sie angefochtene Uebergang vom Begriffe des absoluten Wissens zum Wissen des Absoluten ist eben der spätere Fichtesche;) mir dargethan, daß diesem Uebergange, so wie er vorliegt, die zwingende Evidenz völlig abgehe. Die hierüber

gewonnene Einsicht von der einen Seite, von der andern die Gewißheit, daß in der absoluten Negativität der dialektische Wendepunkt ihrer Selbstnegation liege; beides spornte mich an, in jenen noch nicht völlig aufgehellten Schacht des Idealismus tiefer hinabzusteigen. Die vollständige Ausführung der verschiedenen aus einander hervorgehenden idealistischen Momente muß der umgearbeiteten Darstellung meiner Erkenntnißlehre (in einer zweiten bald erscheinenden Auflage) überlassen bleiben: hier erlauben Sie mir, Ihnen nur die Hauptstadien kurz aufzuführen.

Der Idealismus hatte gezeigt, daß das Wissen und Behaupten eines außerhalb des Wissens fallenden Seins diesen Charakter der Objektivität vielmehr aufhebe: die Aussage eines Objektiven durch das Wissen, da es eben darin als nur Gewußtes sich zeigt, widerstreitet dem Charakter solcher Objektivität. Indem es *für* das Bewußtsein ist, ist es nicht *außer* ihm, an sich und unabhängig davon: die Form des objektivirenden Wissens hebt den Inhalt dieses Wissens schlechthin auf; es ist protestatio facto contraria. In allem Sehen und Wissen eines Andern sieht das Bewußtsein nur *seinen* Zustand, *seine* Affektion, es kommt nie über sich selbst hinaus. Den Gegensatz des Subjekts und Objekts bringt es aus sich selbst hervor, es setzt sich selber als diesen Gegensatz, ist in dieser absoluten Form. Die objektive (Außen-) Welt ist hiermit lediglich die eigene Sicherscheinung, sein nothwendiges Sichvorstellen. Dies der idealistische terminus a quo und der erste Moment, von dem wir ausgehen.

Indem die Wissenschaft, die Theorie, als solche, nichts Anderes zu geben vermag, die Behauptung einer Realität *außer* dem Wissen und doch *für* das Wissen sich vielmehr als der selbstaufhebende Widerspruch ergeben hat, das allgemein menschliche Bewußtsein aber eine Realität schlechthin zu fordern nicht umhin kann, vielmehr die einfache Gewißheit derselben ist: bleibt dieser spekulativen Negation gegenüber nur die Form eines unmittelbaren Fürwahrhaltens, *Glaube* an

dieſelbe übrig, die jedoch nun nicht wieder ein Objektives zu werden vermag, (ſonſt begänne der aufgewieſene Zirkel von Neuem), ſondern die als das abſolut dem Bewußtſein Immanente, urſprünglich ihm Gegenwärtige, mithin auch nicht durch eine vermittelnde Theorie zu Rechtfertigende, nur Geglaubte ſein kann. Dies iſt der Jacobiſche Standpunkt, der ſich zunächſt nur als äußere Ergänzung, — „in fugam vacui", wie Jacobi ſelbſt ſehr ausdrucksvoll es bezeichnet, — jener Theorie gegenüberſtellt *). Als authentiſche Darſtellung dieſes Standpunktes, wo der in jener äußerlichen Weiſe ergänzende Glaube gleichfalls mithineingearbeitet iſt, dürfte Fichte's Beſtimmung des Menſchen dienen, und ſein im dritten Buche daſelbſt das Wiſſen (die negative Gewißheit) überholender und begränzender „Glaube."

Aber die idealiſtiſche Dialektik erhebt ſich über dieſen Standpunkt, indem jenes der Theorie zunächſt fremd gebliebene Poſtulat einer nur geglaubten Realität ſelbſt als dialektiſcher Moment im Begriffe des Wiſſens ſich geltend zu machen hat. Das Wiſſen als das formale Sichſelbſtſehen, für welches eine gewußte Realität nur ſein Zuſtand, nothwendige Einbildung iſt,

*) Sie haben Ihre Verwunderung bezeugt (S. 366.), daß ich den Standpunkt des als dem Bewußtſein immanent geſetzten, ſchlechthin ſich ihm offenbarenden Abſoluten, als den Jacobi's bezeichne, „als wenn nicht gerade Jacobi gegen das Abſolute in dem abſtrakten und concreten Sinne immer als gegen den größten Irrthum proteſtirt hätte, und nur einen perſönlichen Gott für Gott, jenes Abſolute aber für einen Götzen erklärt habe" u. ſ. w. Hier aber bitte ich Sie zu bedenken, daß wenn es die Aufgabe war, Jacobi ſeine Stellung innerhalb der allgemeinen philoſophiſchen Fortbildung anzuweiſen, es nicht darauf ankommen konnte, Alles, was er neben ſeinem Principe zugleich mitzubehaupten für nöthig fand, darin aufzunehmen (ſein Theismus und die Perſönlichkeit Gottes iſt bei ihm immer nur Behauptung, demnach, wiſſenſchaftlich beurtheilt, unerwieſenes Poſtulat geblieben), ſondern was das Princip an ſich enthält und welchen ſpekulativen Begriff es vertritt.

das nichts mehr wäre, denn überhaupt nur die schlechthin von sich selbst sich unterscheidende Identität des Subjekts und Objekts, wäre hiermit selbst nur leeres Wissen, d. h. Wissen des Nichts, vielmehr also Nichtwissen, denn Wissen. Der Begriff des Wissens hätte sich so gefaßt an seiner eigenen Dialektik aufgehoben und in den Widerspruch gegen sich selbst verwandelt. In allem Wissen nur seiner sich bewußt und seiner Affektionen, wäre es dann überhaupt kein Bewußtsein mehr. Das Wissen demnach, als zunächst nur formale Einheit der Subjekt-Objektivität, als bloße Form des Bewußtseins oder Ich, setzt, so gewiß es selbst ist, — und es selbst ist für sich das schlechthin Gewisse, Unabstrahirbare — ein absolut in ihm zu Wissendes, Wißbares; setzt voraus eine der idealistischen Reflexion durchaus unauflösbare Realität, einen absoluten Inhalt, als die Grundbedingung des Seins des eigenen formalen Begriffes, als Bewußtseins. Das Wissen, wie es die Realität einer ihm äußerlichen, objektiven Welt dialektisch durchaus vernichtet, setzt ebenso andrerseits und bürgt durch sein Dasein für die Existenz einer ihm gegenwärtigen, vom ihm durchdringbaren und in's Erkennen zu erhebenden Realität. Die Einheit des Subjekts und Objekts als die leere, als nur Form, erweist sich als der Widerspruch gegen sich selbst: als Subjekt, wie als Objekt ist sie nur die Einheit eines Realen, concrete, inhaltsvolle Subjekt-Objektivität. Es bleibt daher von der idealistischen Vorstufe, daß dieser Inhalt nicht außer dem Wissen, eine dem Wissen fremde Welt sein kann; dazu kommt, daß, so gewiß überhaupt Wissen ist, in jenem Inhalte und zufolge seiner eigenen Natur (schlechthin Wißbarkeit, objektive Vernunft zu sein) — Subjekt und Objekt Eins sein müssen; wiederum aber nicht in dem obigen, einseitig idealistischen Sinne, daß das Objekt nur ein nothwendig Vorgestelltes, unwillkührliche Einbildung sei — (dann wäre, wie dies in der Bestimmung des Menschen *) sogar ausdrück-

*) S. 173.

lich ausgesprochen ist, auch das Subjekt nur Einbildung); sondern daß beide Eins sind in und durch ihren Inhalt. Das formelle Subjekt schlägt in's absolute (potentielle) Erkennen des Objekts, das formelle Objekt in die absolute Erkennbarkeit für das Subjekt um. Das Objekt ist, wenn auch nicht der aktuellen empirischen Wirklichkeit, doch der innern Möglichkeit nach, ein schlechthin Gewußtes, ist im Erkennen, das Erkennen im Sein. Der Begriff des absoluten Wissens hat sich dialektisch ergeben im oben nachgewiesenen Sinne, und hat den bloß subjektiven Idealismus in sich aufgehoben.

Diesen absoluten, dem Wissen immanenten Gehalt, an welchem dies ebenso sich negirt als Letztes oder Absolutes, wie in dieser Selbstnegation durch ihn sich in seinem wahrem Begriffe faßt, — diese schlechthin unvertilgliche, jeder Reflexion unauflösbare Realität hat nun Fichte als selbst das Absolute oder Gott, das Wissen in seiner Form hiermit als die absolute Erscheinungsform Gottes bezeichnet, und darauf seine spätere Wissenschaftslehre gebaut. Ich bin ihm darin gefolgt, und glaubte, wenn auch nicht die Philosophie darauf gründen zu können, wenigstens doch von subjektiver Seite her, aus der Natur des Wissens, die Einheit von Subjekt und Objekt, als absolutes Realprincip, mir zugesichert zu haben, um daraus nun für das spekulative Denken die dialektische Entwicklung jenes Begriffs des Absoluten, als Aufgabe für die Metaphysik hervorgehen zu lassen.

Daß nun in diesem dialektischen Uebergange eine Lücke wesentlichster Art sich finde, eine solche, die von den verhängnißvollsten Folgen für das gesammte System ist, dessen bin ich Ihnen um so lieber geständig, als durch völlige Aufdeckung und Erledigung derselben meine Lehre ihre wahre Bestimmung erst erfüllen kann. Was sich wirklich ergeben, ist lediglich die Einheit von Idealem und Realem, Denken und Sein, Subjekt und Objekt, und daraus in einer nahe liegenden Folgerung zugleich der Satz, daß die Objektivität κατ' ἐξοχήν, die

Natur, ihrem allgemeinen Begriffe nach (den Beweis im Concreten zu führen, steht ohne Zweifel insbesondere der Naturphilosophie zu,) eiusdem generis mit dem Subjektiven, Vernunft sei, nur in der niedern Potenz der Bewußtlosigkeit. Sie ist als absolute Erkennbarkeit durchaus rationell; als der schlechthin intelligibeln ist ihr eben die Intelligenz ursprünglich eingebildet. Alles Sein mithin, im Erkennenden wie im Erkannten, ist Vernunft. — So ist es mit Einem Worte der Standpunkt der Schellingschen intellektuellen Anschauung, der Begriff der unendlichen subjektiv-objektiven Vernunft in einfacher Potentialität, nicht mehr, aber auch nicht weniger, der sich bewahrheitet hat in jenem dialektischen Uebergange; der Sprung oder das Unberechtigte aber ist es, jene subjektiv-objektive Vernunft sofort schon für das Absolute oder für Gott zu erklären, obwohl dies, wie Sie gleichfalls trefflich zeigen, der gemeinsame Erbfehler, das πρῶτον ψεῦδος aller neuern Philosophie ist, welche sich hiermit dem Pantheismus nicht entwinden kann. Für meine eigene Lehre ist die Aufweisung dieser Lücke aber desto entscheidender, weil sie damit nur die vorausgehende Stufe der Spekulation, keinesweges aber denjenigen Standpunkt erkenntnißtheoretisch bewahrheitet hat, welchen ausfüllen zu müssen sie sich bewußt ist, wenn ihr nicht die Ansprüche, die sie selbst an sich macht, entzogen und derogirt werden sollen. Hier aber könnte es scheinen, — und von der Erkenntnißlehre aus, wie sie jetzt vorliegt, mein System betrachtet, kann ich den Schein nicht abläugnen, weil das Princip, vor welchem er verschwindet, dort wenigstens nicht völlig sieghaft hervorgetreten ist, — als wenn auch bei mir Alles in den wohlbekannten Proceß eines eignen Sichbewußt- oder Persönlichwerdens Gottes durch die Schöpfung (Schöpfung der Welt mithin als Selbstschöpfung Gottes) unabweislich wiederhineingeleitet werde, über dessen Pantheismus hinauszuschreiten und die ganze gegenwärtige Bildung gründlich davon zu befreien die einzige Aufgabe meiner Metaphysik ist, worüber sie dadurch schon äußerliches Zeugniß abgelegt hat,

daß ſie, und ſie bisher noch allein, die ſpekulative Theologie als die Lehre von der Perſönlichkeit Gottes nicht an's Ende der geſammten Philoſophie, ſondern in deren Mitte ſtellt.

Bei dieſem Punkte nun angelangt, dürfen wir uns die Frage nicht erſparen, welche mir ein neues Licht zu verbreiten ſcheint über den Charakter der bisherigen Philoſophie, wie über die entſcheidende Wendung, welche ſie von hier aus zu nehmen hat, die Frage nämlich: durch welche faſt unwillkührliche Nöthigung es denn geſchehe, daß von Spinoſa an, den wir als den Wiedererwecker jener Idee der Identität in neuerer Spekulation betrachten dürfen, daß ſelbſt bei Leibnitz in nicht undeutlichen Regungen, wie nicht minder bei Fichte, Schelling, Hegel dieſelbe ſofort zum Abſoluten erhoben worden ſei; daß ſelbſt diejenigen, welche mit deutlich theiſtiſchen Intentionen jene Standpunkte aufnahmen, an dieſer Stelle in Gefahr ſind, im Pantheismus ſtehen zu bleiben, oder wenigſtens nicht entſchieden und im Princip über ihn hinauszugehen. Hier nämlich an einen Zufall oder an bloßen Irrthum zu denken, darf keinem Beſonnenen einfallen.

Zunächſt kann ich mich dabei nicht völlig einverſtanden mit Ihnen erklären, wenn Sie die Identität des Subjektiven und Objektiven, wie ſie ſich an jenem Uebergange ergeben hat, als nur den „objektiven Geiſt", als die Totalität des menſchlichen Geiſtes bezeichnen, und die Erhebung zum wahrhaften Abſoluten oder Gott, als durch die vollſtändige Selbſterkenntniß des menſchlichen Geiſtes allein bewirkt, durchführen wollen. Mir ſcheint dieſe Kriſis ebenſo wenig eine letzte und entſcheidende, wie die Wendung, welche ich in Vorſchlag gebracht. Wenn Sie nämlich vom objektiven Geiſte im Menſchen, als dem „Ebenbilde Gottes" zum göttlichen Geiſte, als deſſen Urbild ſofort aufſteigen zu können behaupten; ſo finde ich dies ebenſo unvermittelt, ich ſehe darin eine ähnliche petitio principii oder Vorausſetzung des erſt zu Erweiſenden, als wenn Baader den, ſeinem ſubſtantiellen Inhalte nach unſtreitig wahren und tiefſinnigen, aber für den Anfang unzeitigen Satz zum

Principe seiner Erkenntnißlehre macht: Ich erkenne nur, weil ich erkannt bin. Sie würden sagen: Ich bin, als geschöpflich, nur Geist, weil das Schöpferische, Absolute, Geist ist; wo das Unbestimmte dieser letzten Wendung, welche sich mit einer pantheistisch Hegelschen Auffassung am Ende auch vertrüge, unverkennbar hervortritt. Auch scheinen Sie mir damit nicht ausdrücklich oder vollständig genug das wahre Resultat der vorausgehenden Philosophieen, der ältern Schellingschen und der Hegelschen sich bewahrt zu haben. Ohne Zweifel sind aber auch Sie darüber einverstanden, daß als bestes äußeres Kriterium diene, über einen vorausgehenden Standpunkt hinausgegangen zu sein, wenn man, was dort Princip oder Resultat, kurz das Letzte ist, zur Prämisse einer neuen Steigerung, zum Gliede einer umfassendern Combination erhebt. Dies Princip der vorhergehenden Philosophie, das große Resultat zugleich der gesammten gegenwärtigen Bildungsepoche, ist nun eben jene Identität von Subjekt und Objekt, von Geist und Natur, und zwar mit der von Hegel besonders urgirten Bestimmung: daß der Geist nicht sowohl Natur, als umgekehrt die Natur an sich der Geist sei. Dies Resultat ohne Abbruch muß mitfortgenommen werden in die neue Philosophie; aber sie muß es zugleich als den Keim einer neuen Aufgabe zeigen. Wird bloß vom objektiven (menschlichen) Geiste aufgestiegen zum absoluten Geist; so scheint mir nach beiden Seiten hin der Stachel des Problems abgestumpft, und weder die vorausgehenden Standpunkte wahrhaft widerlegt, d. h. in ihrer Totalität gesteigert, noch auch das neue Princip völlig entwickelt, und in ganzer abscheidender Schärfe hingestellt. Dennoch würde ich meine Ueberzeugung verläugnen, wenn ich bei Ihrer tiefeindringenden Einsicht über den wahren Gehalt der vorhergehenden Philosophieen, bei Ihrer scharfen Auffassung derselben nach ihrer Kraft und ihrem Mangel, die Schuld des dort von mir Vermißten in etwas Anderm suchte, — denn die eigentlich umfassende Idee, die volle Wahrheit findet sich an vielen Stellen Ihres Werkes auf das Bestimmteste

ausgesprochen, — als in der rhapsodischen Kürze Ihrer Darstellung, welche sich aus kritischen Zwecken keine völlig dialektische Entwicklung Ihrer Ideen gönnt. Indeß halte ich die völlige Einsicht über diesen Hauptwendepunkt für das bis jetzt fast durchaus noch Fehlende; ich erkläre daher mich näher.

Es ist wahr, daß jene Identität von Subjekt und Objekt erst im Menschen zu Bewußtsein und Selbstanschauung hervorbricht, daß wir den Geist der Natur bloß im Menschen *als* Geist bezeichnen können; aber jenes alles Sein durchdringende Princip des Intelligenten ist etwas Mächtigeres und Tieferes, als was bloß im Begriffe des menschlichen Geistes zur „Objektivität" kommt. Es ist das Göttliche in *allen* Dingen, der ursprüngliche ihnen eingebildete Gedanke, was sie aus Gott her, nicht durch sich selber sind, das Dämonische der Griechen; das göttlich Unwillkührliche, Vorbedeutende, wodurch sie von einem Höheren in sich Kunde geben; mithin muß es der eigentliche Gegenstand eines umfassenden, durch sie insgesammt hindurchgreifenden *Problems* werden. Und diese der gesammten Schöpfung eingeborene Geistigkeit, den Weltgeist, das *göttliche Ebenbild* in der Kreatur, für den wirklichen Gott selbst, das θεῖον seines Werks für θεὸς gehalten zu haben, ist allerdings das verhängnißvolle Gebrechen der ganzen in Hegel abgelaufenen philosophischen Epoche; aber es war ein nothwendiger, ja ein förderlicher Irrthum, der Irrthum, wie er der vollen Wahrheit vorausgeht, um sie an dem begriffenen Gegensatze erst *als* die volle erscheinen zu lassen. Nur durch ihn konnte die Wirklichkeit, das Universum, in seinem wahren Begriffe, nicht als außer Gott sondern als seiner Substanz nach selbst göttlichen Wesens gefaßt werden; es ist wenigstens der *Idee* nach in seinen Urstand zurückgeführt. Und dies macht die ewige und große Seite des Pantheismus aus; es ist die Schönheit und Wahrheit desselben, daß er uns eine freudige, gotterfüllte Welt eröffnet, aber darin zugleich vor den letzten spekulativen Umschwung gestellt hat, von dem ihm eingeschaffenen Gedanken zum Urdenkenden aufzusteigen.

Daher auch die volle und gerechte Begeisterung, die durchdringende Umgestaltung alles Forschens, welche die Wiedererweckung dieser Ideen durch Schelling im Zeitalter hervorbrachte; und wir wollen uns diesen Gewinn nicht verkümmern lassen von einer ascetisch engen, neudualistischen Auffassungsweise der Natur und des Geistes, welche uns als die einzig christlich-theistische Weisheit von so vielen Seiten geboten wird.

Doch jener Umschwung, wie wird er sich im Fortgange der Wissenschaft bewähren lassen? Nur dadurch, daß in dem Begriffe jener Identität, als dem jeweiligen Principe der bisherigen Philosophie, selbst ein dialektischer Moment nachgewiesen wird, wodurch er von Neuem ein zu vermittelnder werden muß: kurz wie jener Begriff vorhergehende Probleme löste, so muß er selbst wieder als ein höher zu Erklärendes erkannt werden, d. h. es muß sich in ihm ein neues Problem geltend machen. Die Dringlichkeit aber, über jene Identität als Absolutes und Letztes hinauszusteigen, ergiebt sich, wenn wir auf die historische Entstehung dieses Begriffes in den Philosophieen, welche ihn zu ihrem Princip machen, in der Schellingschen und Hegelschen, zurückblicken. Schelling erhob sich von dem Ich, als der subjektiven Identität von Subjekt und Objekt zur Idee der absoluten Identität, und wies von hier aus die Natur als die niedere Potenz des Intelligenten, jenes subjektive oder selbstbewußte Ich nur als dessen höchste Potenz, Natnr und Geist mithin als das an sich Identische nach. So hatte, was im Anfange des Systems und bei seinem ersten Hervortreten lediglich als „heuristisches Princip", als ein an der Durchführung zu bewährendes Postulat gelten konnte, sich an dieser Durchführung in der That bewährt und gerechtfertigt. Das Princip der intellektuellen Anschauung war im wissenschaftlichen Faktum seiner Ausführung zur Wahrheit geworden. — Innerhalb dieses einmal gefaßten Standpunktes nun vermittelte Hegel logisch-dialektisch den von Schelling bloß aufgestellten Begriff der Identität, und hob so die ungenügende Form der Unmittelbarkeit auf: in seiner Logik

weiſt der Begriff des Seins, des Weſens, der Wirklichkeit ſich auf als den Gegenſatz des Subjekts und Objekts ebenſo unendlich in ſich enthaltend, als damit ihn vermittelnd. Jene Identität iſt die unendlich in's Objektive ſich entlaſſende, daraus aber in ſich ſelbſt, in die eigene Subjektivität ſich zurücknehmende abſolute Idee, die Vernunft, als das „unendlich übergreifende", ewig ſiegreiche Subjekt, welche ſich zuhöchſt (in der Philoſophie) als „alles Seins" bewußt wird. Die Darlegung dieſes in ſeiner unendlichen Objektivität immer tiefer und innerlicher ſich ſubjektivirenden Princips iſt die Philoſophie der concreten Erſcheinungen der Natur und des Geiſtes.

Auf welchen Bereich und welche Bedeutung kann nun aber überhaupt dieſer Standpunkt nach ſeiner ganzen wiſſenſchaftlichen Entſtehung Anſpruch machen? Eine Frage, die ich für deſto entſcheidender halte, als in ihr unſere ganze ſpekulative Zukunft eingewickelt liegt. Es iſt die Totalität der endlichen Dinge, die in der Stufenreihe ihrer immanenten Entwicklung vom ſpekulativen Begriff durchdrungen ſind, bei Schelling als die ſich ſteigernde Wechſeldurchdringung des Reellen und Ideellen, bei Hegel als das, aus ſeiner Objektivität immer tiefer in ſich ſelbſt ſich zurücknehmende Subjektive. Die frühere unbeſtimmte Vorſtellung eines Univerſums, der ſpinoziſtiſch abſtrakte Gedanke einer Einheit der Dinge, das düſtere *πᾶν* iſt hierin zum Begriffe erhoben, und zwar dadurch, daß jene Einheit ſelbſt, das durch die unendliche Endlichkeit hindurchwaltende Princip in ſeiner concreten Beſtimmtheit gefunden worden iſt. Das Univerſum iſt der unendlich verwirklichte, darin aber mit ſich ſelbſt vermittelte, zu ſich gebrachte Gedanke. Dies innerlich alles Endliche ebenſo Gleichſetzende als darin Unterſcheidende, die Totalität der kreatürlichen Wirklichkeit ſofort nun zum Abſoluten, zu Gott zu machen, und in dem begriffenen Princip jenes unendlich Endlichen das begriffene Anſich Gottes zu ſehen; wo liegt das Recht zu ſolchem Umtauſch, zu ſolcher Steigerung dieſes Begriffes? — Wir entdecken zwar darin den Grund und die Wurzel all der unvermeidlichen

pantheistischen Konsequenzen, denen sich jene Lehren nie völlig entziehen können, so lange sie nicht diesen Umkreis durchbrechen, in den sie sich unwillkührlich hineingebaut. Aber er hat darum nicht weniger seinen Grund in jenem unbeachteten quid pro quo, in jener dialektischen Lücke, deren bisherige Verkennung der wahre Sitz alles Uebels in gegenwärtiger Philosophie ist.

Hier also hat die Dialektik ihren neuen Hebel einzusetzen. Wenn Schelling in der ersten Darstellung seines Systems *) sagt: „Diese absolute Identität ist aber nicht das Producirte, sondern das Ursprüngliche, und sie wird nur" (im einzelnen Produkte der Differenz oder des Endlichen) „producirt, weil sie ist, sie ist also schon in Allem, was ist": so dämmert in diesen Worten schon, worin er sein Princip zum ersten Mal auf das Frischeste und Bezeichnendste verkündigte, das halbunterdrückte Bewußtsein jener Lücke und des in ihr verborgenen Problemes hervor, das, je energischer sein Aufkeimen in der überall behaupteten Identität des Endlichen und Unendlichen, des Geschöpflichen und Schaffenden zurückgedrängt wurde, desto Sicherer an dem ganzen Systeme sich gerächt hat. Und wenn Hegel, das allgemeine Princip seiner Lehre bezeichnend, sagt: „die Philosophie sei das Wissen von der Vernunft, insofern sie sich als alles Seins bewußt wird"; so ist diese Vernunft, als die Totalität des „alles Seins", eben damit nicht als das Absolute zu setzen. Das „alles Sein", sowohl gefaßt als einzelne Verwirklichung der Vernunft, wie nicht minder als die in die Totalität erhobene allgemeine Vernunft, ist vielmehr in beiderlei Betracht nur die gesetzte, der in die Welt gesetzte Geist, der Weltgeist, darum nicht in sich selbst, sondern in einem Andern seinen letzten Grund habend, den in seinen einzelnen Gestaltungen oder in seiner Universalität statt seines Grundes zu vergöttern, freilich die uralte Sünde der Spekulation ist, welche sich demungeachtet

*) Zeitschrift für spek. Physik. II. 2. S. 18.

auf einen sehr einfachen Ausdruck des primitiven Irrthums zurückbringen läßt. — Es ist die Natur, schlechthin eingehend in den Geist, der kreatürliche Geist, in seiner Unmittelbarkeit versenkt in die Natur und in ihr sich wiederfindend, es ist die stete gegenseitige Beziehung, jenes, wie Sie trefflich es ausdrücken, gegenseitige Sichanziehen von Subjekt und Objekt, das Sichüberkleiden des Einen mit dem Wesen des Andern in einem Totalausdruck zusammengefaßt, als die im Subjektiven und Objektiven Eine Vernunft. Was aber gewinnen wir damit, dies Urfaktum, diese universelle Grundthatsache zu „verabsolutiren", da sie, als Faktum, vielmehr das selbst zu Erklärende, die hier hervortretende höchste spekulative Aufgabe ist? Die in allem Endlichen sich vollziehende Identität des Subjektiven und Objektiven, als unendliche Endlichkeit, wo also in jedem Moment derselben die Dialektik der Selbstnegation und des Zurückgehens in seinen Grund gleicherweise sich geltend macht, ist damit selbst an sich Hervorgebrachtes, höchstes Principiat, nicht Princip. Woher kommt es, ist vielmehr zu fragen, daß Natur und Geist in solcher Weise teleologisch einander zugebildet sind, daß die Natur die objektiv gewordene Vernunft ist, daß der Geist seine Subjektivität, sein Denken in ihr wiederfindet und praktisch seinen Zweck ihr aufdrücken kann? Hat jedoch die Aufgabe des spekulativen Denkens einmal diesen Ausdruck erhalten, so genügt nicht, überhaupt nur ein absolutes Realprincip zu finden, als Grund eines unendlich Endlichen, sondern ein solches, woraus dieser Charakter der Endlichkeit völlig erklärt und begriffen werden kann. So ließe sich das Problem bestimmter folgender Maaßen ausdrücken: Wie muß jenes höchste Realprincip, jener schöpferische Grund gedacht werden, um die (faktische) Einheit von Subjekt und Objekt, von Natur und Geist erschöpfend daraus erklären zu können? Allgemeiner: was ist für das also beschaffene Wirkliche das allein angemessene Erklärungsprincip?

Durch diese Wendung, über deren bestimmte Stelle im

Ganzen des Systemes Sie mir nachher noch eine Bemerkung erlauben wollen, glaube ich mich nun berechtigt, die Existenz jenes absoluten Realprincips überhaupt für erwiesen zu halten. Die urfaktische Einheit von Natur und Geist in allem Wirklichen ist und erklärt sich nicht durch sich selbst. Wie sie selbst somit gesetzt ist durch ein Anderes, so setzt ihre Existenz schlechthin voraus ein sie Setzendes: was nicht mehr ein Bedingtes, sondern das Allbedingend-Unbedingte sein kann. Das Sein des Absoluten ist hiermit bewiesen, nicht aber was es sei, als Absolutes; vielmehr ist dies das fernere Problem. — Und in dieser ganz allgemeinen Wendung darf ich hoffen, Ihnen einstimmig zu sein: Sie lehren überall in Ihrem Werke, daß erst hierin der rechte, das Selbstbewußtsein völlig über sich verständigende Uebergang und die wahre Erhebung zur Idee des Absoluten gefunden werden könne, und ich bezeuge Ihnen mit der freudigsten Anerkennung und vollsten Dankbarkeit für die auch mir dadurch gewordene Bekräftigung, daß Sie meines Wissens der Erste unter den gegenwärtigen Philosophen sind, der diesen durchaus entscheidenden Wendepunkt an dieser Stelle, in der Wissenschaft des sich orientirenden Selbstbewußtseins, also vor der Metaphysik und Realphilosophie, zur Geltung gebracht hat. Und ich sehe zugleich darin das Unterpfand einer künftigen vollständigen Ausgleichung unser beiderseitigen Systeme, indem, dieser Punkt einmal für uns beide gewonnen, die weiter sich anreihenden Entwicklungen fast mit Nothwendigkeit aus einander folgen.

Aber das also gefundene absolute Realprincip glauben Sie nun, lediglich aus den Prämissen jener Selbstorientirung des Bewußtseins, indem es hiermit in seinem wahren Grunde sich findet, zugleich schon als den absoluten Geist, als absolute Persönlichkeit bezeichnen zu können (S. 486. 87). Hier jedoch muß ich abweichender Meinung sein. Mir scheint sich hier etwas dialektisch Unvermitteltes Ihnen einzuschieben: ich halte es für einen Sprung, von dem sich „der Wahrheit immanent wissenden" endlichen Subjekte unmittelbar schon auf

ein absolutes Subjekt, als den Grund jener Immanenz, zu schließen. Was wahrhaft, in dialektischer Begriffsentwicklung, gefunden worden, ist einestheils: jene, für den Begriff des absoluten Subjekts schon rückwärtsliegende unendliche Subjektivität, (die unendliche, mithin unpersönliche Vernunft); anderntheils: die Gewißheit eines absoluten Grundes derselben. Daß dieser Grund, auch bei nur vorläufiger Erwägung, sich lediglich als eine jene objektive Vernunft selber denkende, Geist und Natur in einander beziehende Urvernunft wird verständlich machen lassen, ist im Allgemeinen allerdings schon hier vorauszusehen. Aber diese Voreinsicht erzeugt doch nicht mehr als gleichsam das spekulative Postulat, erst in jenem Begriffe der absoluten Persönlichkeit, wenn er in dialektischer Entwicklung sich wirklich gefunden, das von der Selbsterkenntnißlehre angeregte Problem vollständig gelöst zu sehen. Nur aber dialektisch vermittelt, und so wirklich gedacht und durchdrungen, nicht bloß als Princip aufgestellt, kann der absolute Grund als der persönliche für erwiesen erachtet werden. Dies ist so wahr, daß Sie selbst an allen Stellen Ihres Werkes, wo Sie jene Erhebung des Geistes zu seiner Wahrheit, zum „absoluten Geiste", aussprechen, nur durch die Intention und das Princip, nicht aber dem Begriffe und kaum dem Wortausdrucke nach, von den Ihnen vorausgehenden pantheistischen Standpunkten und z. B. von Hegel sich unterscheiden *).

---

*) Ich führe nur zwei der jenen Uebergang am Deutlichsten bezeichnenden Stellen an (S 486.): „Das Subjekt und Objekt ziehen sich beide einander an, weil beide aus einem absoluten Subjekt-Objekt stammen." — „Das Ding an sich fällt daher selbst in's denkende Subjekt, weil dieses im Objekt nur das Gedachtsein des Objekts, einen urständlichen und unterständlichen Gedanken denkt. Die Substanz ist daher an sich Subjekt." — S. 487. „Da der Begriff aber nur die abstrakte Einheit seiner selbst und des Seins ist, so blieb das reale Sein außer ihm als Gegensatz, dieser wurde nun erkannt und zum

Mir dagegen wird von hier aus der Begriff, das Wie jenes absoluten Realprincipes, dessen Daß erhärtet worden, selbst zum Gegenstand einer fernern Aufgabe, und zwar einer spekulativen, im reinen Begriffe zu lösenden. Hiermit entsteht das spekulative Denken; die Aufgabe, die es zu lösen hat, sein Bedürfniß ruft es hervor. Wie sich hieraus mir das Problem und der Inhalt der Ontologie und spekulativen Theologie entwickelt, ist zur Genüge bekannt, und scheint hier keiner weitern Ausführung zu bedürfen. Erwähnt sei nur, daß das Datum, das Gegebene, von welchem jetzt in der Ontologie ausgegangen wird, und was in seinem Principe erklärt werden soll, nicht mehr, wie früher der am endlichen Ich gefundene Begriff der Endlichkeit überhaupt, sondern die unendliche Einheit des Subjektiven und Objektiven ist. Es wird dadurch, schon vor dem Einschreiten in die Ontologie, die falsche Wendung auf's Bestimmteste abgeschnitten, die, wie wir sahen, die frühern Philosophieen dem Pantheismus noch nicht absagen ließ, daß, indem das endliche Subjekt für sich nicht minder wie das endliche Objekt in ihre Wahrheit zurückgehen, und sie diese nur in der Einheit des Subjektiven und Objektiven, näher in der unendlichen Subjektivität finden können, man fast unvermeidlich in Gefahr ist, diese ihre nächste Wahrheit, aber darin keinesweges die höchste oder letzte, selbst

---

Widerspruch, und damit über sich hinausgetrieben zur Einheit und Wahrheit. Hiermit war der objektive Geist zum Selbstbewußtsein gekommen und seine Idee erkannt. Mit dieser Selbsterkenntniß ist er zu seiner Wahrheit gelangt. Diese ist Gott, sein absoluter Grund als absoluter Geist". Dürfte nicht Hegel sich auch im Ausdrucke als ganz damit einverstanden erklären, und auf das Resultat seiner Phänomenologie verweisen? Und wenn es später (S. 489.) heißt: „Der menschliche Geist hat Gott als die absolute Realität erkannt: dieser Realität ist er immanent, sie realisirt sich nur in seinem Selbstbewußtsein": könnte dies nicht ebenso gut auch völlig pantheistisch gedeutet werden?

ſchon als das Abſolute, als Gott zu faſſen und ſo die unendliche Endlichkeit zu „verabſolutiren.“ — Aber nicht minder bleibt es für das von hier aus gewonnene Gebiet der Metaphyſik die Aufgabe, rein und von Grund aus den Begriff der Wirklichkeit des Abſoluten zu erſchöpfen, darin aber zugleich das Verhältniß deſſelben zu dem ihm Andern in ihm (von Gott zu Welt) dialektiſch durchzubilden und ſo lange zu ſteigern, bis in der Idee des Abſoluten, als des perſönlichen Geiſtes, die Löſung aller darin liegenden dialektiſchen Widerſprüche gelingt, und damit das Erklärungsprincip gefunden iſt, das auch über die Beſchaffenheit der Welt als objektives Vernunftſyſtem, über die innere Einheit von Natur und Geiſt vollgenügenden Aufſchluß giebt. Nur inſofern und weil die Welt eine urgedachte und gewollte iſt, ſofern ihr Grund daher nur in einem denkend-wollenden ewigen Subjekte gefunden werden kann, vermag ſie auch objektiv dies Vernunftſyſtem zu ſein. Hier zuerſt und allein iſt daher der Begriff des Abſoluten und ſeines Verhältniſſes zu dem ihm Andern in ihm, der Welt, völlig der Wirklichkeit, als dem zu Erklärenden, adäquat geworden. Das in der wirklichen Welt objektiv gewordene Vernunftſyſtem ſetzt voraus ein denkendes, und aus ſeinem Denken ſchaffendes abſolutes Subjekt, in dieſem Subjekte, im Geiſte Gottes daher ein ewiges Welturbild, die Einheit unendlicher weltſchöpferiſcher Gedanken. So gewiß daher jene iſt, eben ſo gewiß iſt ihr ewiger Grund nur ein ſolcher; weil ſie ſelbſt nur durch dieſen eine ſolche ſein kann. Mit dieſem Begriffe eines perſönlichen urdenkenden und urwollenden (ſchaffenden) Gottes am Anfange der Welt, als der allein ſtichhaltenden Definition des Abſoluten, ſchließt die Ontologie und findet den Eingang in die ſpekulative Gotteslehre. Daß nämlich die Metaphyſik noch nicht ſelbſt zum Abſchluß gelangt ſei in jener vorläufigen Löſung des Grundproblems alles Wirklichen, ergiebt ſich aus dem Umſtande, daß jener Begriff eines Gedankenkosmos in Gott ſelbſt eine Reihe von neuen Problemen und Entwicklungen in ſich enthält, welche das innere (vorweltliche)

Wesen Gottes betreffen. Hier ist die Idee des Geistes Gottes wieder Princip, Vorausgesetztes, aber gerechtfertigt durch den Schluß der Ontologie; und allerdings erst hierin, in der dialektischen Entwicklung dieser Idee kann der Pantheismus bis in sein letztes Bollwerk zurückgedrängt und darin zerstört werden, indem die Zweideutigkeit gründlich gehoben wird, wonach jenes Denken der Welt in dem ewigen göttlichen Selbstbewußtsein, in den Schöpfungsproceß selbst hineingezogen, ja als das treibende Princip desselben gedacht werden zu müssen schiene, und solchergestalt sich immer wieder Gottes Selbstbewußtsein mit dem Weltwissen pantheistisch identificirte. Hier wird auch diese Deutung unmöglich gemacht oder in ihrer Ungründlichkeit nachgewiesen. Die Selbstanschauung Gottes in seiner ewigen (vorweltlichen) Selbsterzeugung, sein Sichwissen in seiner innern Unendlichkeit scheidet sich dialektisch ebenso ab von dem göttlichen Weltbewußtsein, der Allwissenheit des Geschaffenen, als die Weltschöpfung nicht ist jene ewige Selbsterzeugung, die innere und wahre Gotteswirklichkeit, sondern aus der frei schöpferischen That (Schöpfung und Erhaltung) Gottes hervorgeht. Doch enthalte ich mich, hier näher auf die Grundbegriffe der spekulativen Theologie einzugehen, indem ich nächstens in diesen Blättern mich in einer Darstellung derselben versuchen werde.

(Daß nun jenes absolute Realprincip, welches die Erkenntnißlehre sich zugesichert, zugleich auch Princip der absoluten Form, der allgemeinen Seins- und Gedankenform alles Wirklichen sein müsse, daß es an sich also weder bloß Form- noch bloß Realprincip, sondern die Einheit beider sei, daß hiermit nach Schellings oben (S. 37.) angeführter Forderung ein Begriff sich ergeben habe, von welchem als gemeinschaftlicher Quelle ebenso die höchsten Denkgesetze, wie der positive Inhalt des Wirklichen abzuleiten ist, dies scheint aus dem Bisherigen von selbst zu folgen; und ich will es nur im Vorbeigehen in Erinnerung bringen, um jetzt noch einen wesentlichen Punkt herauszuheben).

Man könnte nämlich der Ausdehnung, welche ich in meinem Systeme der metaphysischen Wissenschaft geben will, folgenden durchgreifenden Einwand entgegenhalten. Ohne Zweifel ist die Erkenntniß und die Darlegung jenes in der wirklichen Welt nach ihrer natürlichen wie geistigen Seite objektiv gewordenen und werdenden Vernunftsystemes gar eigentlich die Aufgabe der Philosophie in ihren concreten Theilen, und so könnte, scheint es, erst am Schlusse dieser ganzen Betrachtung, nachdem das Vernunftsystem der Welt erkennend durchmessen wäre, die Frage sich erheben nach dem Wesen seines Urhebers, und die spekulative Theologie müßte an's Ende des Systemes treten. Und überhaupt scheint an sich Nichts gründlicher und vernunftgemäßer, als das volle Verständniß der Welt zur Prämisse des Gotterkennens zu machen, und so vom Bekannten zum Unbekannten aufzusteigen, — vorausgesetzt nämlich, daß die Welt in ihrem Charakter und ihrer wahren Bedeutung selbst nur verstanden werden könne, ohne das Wesen Gottes und das der Kreatürlichkeit vorerst begriffen zu haben. In obiger Weise jedoch mag ohne Zweifel Göschel argumentiren, wenn er, eine theilweise Entwicklung und Umgestaltung des Hegelschen Systemes zwar nöthig findend, dennoch fortwährend behauptet, daß durch dasselbe und gerade nur in ihm, in dem Begriffe der übergreifenden Subjektivität, welche als das Allvermittelnde am Ende des Systemes stehen bleibt, die Idee der Persönlichkeit Gottes als der Anfang sich erwiesen habe; denn hier sei das Resultat eben der in sich selbst zurückgehende, mit sich selbst vermittelte, vollendete Anfang *). Ein so ernst und beharrlich die Wahrheit suchender und so tief und gesichert in ihr gründender Denker kann sich darüber nicht täuschen, ob er in der That gewiß geworden sei einer so entscheidenden und lebenbringenden Wahrheit, und welchem spekulativen System er sie verdanke. Auch hat er Recht darin;

*) Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. S. 138—41.

nur erhebt sich die fernere Frage, ob, nachdem jene Einsicht aus der historischen Entwicklung der bisherigen Systeme mit unwiderstehlicher Kraft sich hervorgedrängt hat, sie wissenschaftlich ausgeführt und ihre Stelle im Gesammtsysteme der Philosophie findend, nicht auch dessen bisherige Form wesentlich umgestalten müsse. Das Resultat muß, als das Princip der Wahrheit erst gewinnend, eben darum sich zu einem neuen Anfange umwenden. Ich habe mich früher schon mehrmals darüber erklärt und mich noch nicht vom Gegentheil überzeugen können. Hat einmal das Selbstbewußtsein sich erkannt als vermittelt in seiner Einheit mit der Objektivität nur durch den Geist Gottes, also sich und die Objektivität als diesem Geiste schlechthin immanent, so kann es sich und die Welt auch nur aus der Idee desselben begreifen wollen. Es kommt also immer nur darauf an, wie weit die Erkenntnißlehre wirklich gelange, und was sie mit den aus ihr sich entwickelnden ontologischen Untersuchungen wahr zu machen vermöge. Gelingt es, jenen Gang durchzuführen, so sind die bisherigen Systeme faktisch, durch die That, widerlegt. Und soll die Philosophie, wie Sie dies, mein Freund, in ihrem Werke mit ebenso viel Kraft als Recht urgiren, eine objektive, die Ordnung der Dinge herstellende sein, so ist eben der Wahrheit der Sache nach nur a Jove principium. Jene Systeme aber, denen erst am Ende ihrer gesammten spekulativen Entwicklung die Idee des persönlichen Gottes auftaucht, fallen damit, so wichtig und folgenreich dieser Schritt oder Gewinn für die gegenwärtige philosophische Bildung auch ist, doch noch innerhalb der historischen Selbstverständigung der Philosophie, indem sie das wahre Princip derselben noch suchen; sie können daher der höchsten Form des Systemes noch nicht mächtig sein, welche erst, wenn das absolute Princip der Wahrheit, die Idee des persönlichen Gottes gefunden ist, sich ergeben kann. Ist dies aber gefunden, ist die Selbstorientirung des Bewußtseins bis zu diesem Punkte gelungen, so fallen jene unwiederbringlich der Vergangenheit zu. Und hierin, in dieser Nachweisung, wie

alle unsere bisherigen Systeme (mit Einschluß meiner eigenen Versuche, die es allerdings bis jetzt noch nicht über jenen Hauptpunkt zur entscheidenden Krisis gebracht hatten) in dem Umkreise einer wesentlich nur propädeutischen Orientirung über das Princip befangen sind, — in dieser für mich wenigstens durchaus überzeugenden und gelungenen Nachweisung muß ich die große Bedeutung Ihres Werkes für die Gegenwart sehen: ich halte es hierin für das rechte Wort gerade zur rechten Zeit.

Sie nennen den Standpunkt, wo man die Idee des persönlichen Gottes unmittelbar zum Princip macht, sich unmittelbar in seiner Immanenz mit ihm, nur in und durch ihn als erkennendes weiß, den der Theosophie, und weisen in Ihrer vorhergehenden Kritik der philosophischen Systeme Franz Baader dieser Stelle an. Allerdings ist dies der Standpunkt, welchen jener große Denker unter uns vertritt; seine Lehre ist eine der wenigen, welche, wie sein Freund und Schüler Hoffmann richtig erinnert, eine Zukunft hat, und in diese hinüberweist, wie schon von Anfang her und für die Vergangenheit sein ungeirrter, durchdringender Blick über jenes gemeinsame Grundgebrechen in allen bisher wechselnden Systemen wahrhaft bewundernswürdig bleibt. — Aber mit eben dem Rechte verlangen Sie für jenes Princip der Theosophie eine Vermittlung, welche bei Ihnen durch subjektive Selbstbegründung des Erkennens, bei mir durch Erkenntnißlehre und Ontologie zu Stande kommt. Erst am Schlusse der letztern, in der spekulativen Theologie, beginnt für mich die nicht mehr negative (am Widerspruche sich höher steigernde), sondern die positive (jenes alle Widersprüche lösende Princip in seiner Idee entfaltende) „Dialektik der übernatürlichen und doch zugleich innerweltlichen ewigen freien Mächte Platons" (S. 496.), der weltschöpferischen, in Gottes ewiger Selbstanschauung liegenden Ideen, die Erkenntniß Gottes in seinem Ansich- und Insichsein. Und auch darüber sehe ich mich im erfreulichsten Einverständniß mit Ihnen, daß Sie dies, diese spekulativ theologischen Probleme, als den wahren Inhalt der Metaphysik bezeichnen (S.

502.): Gottes ewige Selbstoffenbarung an und für sich, sein Insichsein; die durch sie (in ihm) gesetzte Weltidee, jener „Gedankenkosmos"; die Realisirung derselben, Grundlegung (Schöpfung) der Welt. Wenn Sie nun sogleich hinzufügen, daß auch die „so vermittelte, wirkliche oder existirende Welt" in der Metaphysik zur Betrachtung komme, so könnte vorerst es ungewiß scheinen, ob sich diese wirkliche Welt von der erfahrungsmäßig realen Ihnen abscheiden solle oder nicht. Indem jedoch in der folgenden übersichtlichen Darlegung Ihres Systemes von hier aus ohne Unterbrechung bis zu den bestimmtesten ethischen und religionsphilosophischen Problemen fortgegangen wird; so kann kein Zweifel bleiben, daß wir mit Ihrer Metaphysik schon mitten im Boden der Wirklichkeit, im „objektiv realen" Systeme der Dinge stehen. Hier nun aber ist der Charakter des Metaphysischen, durch reines Denken zu Erkennenden und als solches nur in reinem Denken Existirenden verwischt, und ebenso damit der Gegensatz zwischen Metaphysik und Realphilosophie hinweggenommen. Die letztere wird völlig absorbirt in jener, oder wenn dennoch ein solcher Unterschied festgehalten werden soll, so vermisse ich innerhalb derselben den Uebergang von dem Einen zum Andern, und so zugleich die wahre Vermittlung zwischen dem Metaphysischen und Realen, oder dem Rationalismus und der Erfahrung. Es wird von Ihnen zwar immer behauptet, daß Rationalismus und Erfahrung zu vermitteln seien, daß diese Vermittlung nur geschehe, indem man sich zu jenem absoluten allvermittelnden Princip erhebe; was ich an sich nicht in Abrede stelle: aber ich begehre die That dieser Vermittlung im Systeme selbst zu sehen, und muß bekennen, sie noch nicht gefunden zu haben.

Daß indeß darin nicht bloß eine formelle Lücke für Ihr System übrig bleibe, sondern daß die bestimmte und reingehaltene Durchführung der metaphysischen Idee Gottes, wie der Kreatürlichkeit, als der Natur und des Geistes *), von

*) Wenn Sie (S. 505. und sonst) die Natur und den Geist ein-

den tiefſten innern Folgen für den Geiſt der Lehre werden müſſe: dies ſcheint ſich aus folgender Betrachtung zu ergeben, welche zugleich von einer andern Seite zeigt, wie entſcheidend es für die neue Lehre iſt, das Syſtem der Philoſophie nicht ſich abſchließen zu laſſen mit der ſpekulativen Theologie, ſondern ſie als das die realphiloſophiſchen Disciplinen Vorbegründende zu betrachten.

Das ſummariſche Grundergebniß der gegenwärtigen Spekulation: die wirkliche Welt als das objektiv gewordene Vernunftſyſtem, als die Gegenwart und Wirklichkeit der göttlichen Idee zu begreifen, läßt ſelbſt eine gedoppelte Auffaſſung zu, wo es aus andern Gründen längſt zwiſchen uns entſchieden iſt, zu welcher von beiden wir uns bekennen: nur gilt es auch, die jeder allein angemeſſene Form des Syſtemes zum Bewußtſein zu bringen. Die Eine Geſtalt jener Lehre identificirt die göttliche Aktualität und Selbſtverwirklichung dergeſtalt mit der Weltwirklichkeit, daß in dieſer das eigentlich Wirkſame, Thätige, zur Geſtaltung Treibende lediglich jene iſt, daß daher ebenſo folgerecht umgekehrt auch die Wirklichkeit Gottes völlig ein- und aufgeht in die der Welt. *Nur* das Vernünftige iſt wirklich, das Wirkliche *nur* vernünftig: wobei das Syſtem, welches dieſen Standpunkt vertritt, das Irrationale, der abſoluten Idee ſich nicht Fügende zum Weſenloſen und Zufälligen machend, dieſe ganze Seite des Wirklichen unbeachtet und unerklärt laſſen muß. Für dieſe Anſicht fällt das Metaphyſiſche und Realphiloſophiſche weſentlich zuſammen, und zwar ſo ſehr, daß mit Recht geſagt worden iſt, die ganze Philoſophie werde in ihr Metaphyſik, weil die Nothwendigkeit des Begriffes ihr Alles in Allem iſt.

---

ander entgegenſetzen, und erſt im Menſchen das *Dritte*, die Einheit der natürlichen und *rein* geiſtigen Welt erblicken; ſcheint der Geiſt zum bloßen Abſtraktum herabzuſinken; für die Philoſophie wenigſtens, deren Objekt das Gegebene iſt, bleibt die „rein" geiſtige Welt eine leere, objektloſe Rubrik.

Wird dagegen, wie diese Grundansicht auch bei Ihnen so unverkennbar hervortritt, das Wirkliche gefaßt, als in seinem Wesen (Urbestimmtheit) ebenso durch Gott hervorgebracht, wie sein Wesen zur Wirklichkeit doch selbst hervorbringend, die aktuale Weltwirklichkeit somit als aus Zusammenwirkung der schöpferischen Urthat und der kreatürlichen Selbstthat erwachsend: so erhebt sich die uralte Frage in neuer Bedeutung, ob denn wirklich die Welt so plan und verständlich in allen ihren Erscheinungen nur absolute Rationalität, Vernunft und Göttlichkeit darbiete, ob nicht vielmehr viele der sonst räthselhaftesten Erscheinungen einerseits in der Natur auf eine Entartung, ein Zurückbleiben hinter der Idee, andrerseits im Geiste auf eine Verkehrung der ursprünglich göttlichen Principien hindeuten, kurz auf ein Problem, daß nur empirisch-spekulative Betrachtung reiner Spekulation gegenüber lösen kann. Es ist eben die innerhalb jener gemeinsamen Grundansicht sich ergebende weitere Frage, welche die Philosophie nach ihren gegenwärtigen Antecedentien gar nicht mehr umgehen und nur diese lösen kann: ob die Welt, wie sie ist, ob der gegenwärtige Aeon völlig seinem Urbilde entspreche, ob nicht widervernünftige und widergöttliche Elemente zugleich mit den göttlichen und in tiefster Legirung ihnen vereint sich mitverwirklichen? Diese Aufgabe aber einmal mit Ernst gefaßt und vor die spekulative Lösung gestellt; so bleibt nur übrig, um mit Gründlichkeit und frei von phantastischer Willkühr die Untersuchung einzuleiten, Gott und die Kreatürlichkeit ihrer Idee nach vorerst gegenüberzuhalten der Betrachtung ihrer aktualen Verwirklichung, und in jener Vollkommenheit den absoluten Standpunkt der Wahrheit zugleich und den Schlüssel zu suchen für den Charakter der letztern. Ihre Idee kann nur erkannt werden in reinem, seinen Inhalt aus sich selbst schöpfenden spekulativen Denken: zum Letztern bedarf es aber eines neuen Erkenntnißelements, welches, ohne dem spekulativen Denken entfremdet zu sein, die contemplative Reinheit der Idee hineinarbeite und durchführe durch ihre Wirklichkeit. Und so scheint der Bildungsgang der gegenwär-

tigen Philosophie ebenso ein Auseinanderhalten der spekulativen Theologie und der Realphilosophie zu fordern, als dennoch zugleich darin die Nöthigung liegt, einen Fortschritt von jener zu dieser, einen immanenten Uebergang aus der Einen in die Andere zu finden. Sage man dabei immerhin, daß jene Idee der Vollkommenheit, jener absolute Maasstab für die Wirklichkeit nur durch positive Offenbarung in der menschlichen Vernunft geweckt worden sei. Ohne Zweifel ist dies gegründet für die historische Entstehung, wie alles höhern Bewußtseins, so auch dieses wahrhaft richtenden in der Menschheit. Ist aber jene Idee einmal hervorgetreten, so muß sie auch in reiner Vernunft bewahrheitet werden: sie wird im ausdrücklichsten Sinne Aufgabe der Metaphysik; und ich dürfte mich nur auf den Ausspruch Lessings, den auch Schelling zu dem seinigen macht*), berufen: „daß die Ausbildung der geoffenbarten Wahrheiten in Vernunftwahrheiten schlechterdings nothwendig sei, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen werden soll."

Aber auch noch von einer andern Seite scheint sich die vorgeschlagene Verkettung des Systemes als die einzig wahre und angemessene zu erweisen. Die bisherige Philosophie, wenn es galt, die höchste Idee Gottes zu gewinnen, ließ das Absolute, das sie freilich an sich selbst schon als Vernunft und Subjektivität bezeichnete, erst durch den Proceß der Welt- und Menschwerdung hindurch zur wirklichen Vernunft und Persönlichkeit sich vermitteln, und nur so in seine ursprüngliche Subjektivität sich herstellen. Hiermit fällt aber der Begriff des reinen Ansich Gottes, seines Wesens vor der Welt unvermeidlich zusammen mit dem Offenbarungs- und Erlösungsprocesse Gottes in der Welt, seiner realen Menschwerdung. Wird diese göttlich-kreatürliche Weltentwicklung, in der Gottes Geist sich immer tiefer mit dem menschlichen vereinigt, in ihm sich verwirklicht, solchergestalt gefaßt als die „Herstellung Gottes in seine ursprüngliche Subjektivität"; so bleibt es in jeder Gestalt

*) Phil. Schriften, I. S. 506.

und Wendung nur bei der alten pantheistischen Immanenz Gottes in der Welt, dem ewig Persönlichwerden durch dieselbe; und, was eben so zu bedenken wäre, weil es den Grund jenes Irrthums aufdeckt, die Entwicklung der Idee Gottes hat sich unberechtigter Weise dem Begriffe seiner realen Weltentwicklung substituirt. Zunächst ist ja gar nicht das die Frage, durch welche Stufen und Momente er in dieser sich herstellt zu seiner ebenbildlichen Subjektivität, sondern wie er an sich selbst zu denken sei, um dieser Schöpfer, Offenbarer seiner selbst im Andern überhaupt sein zu können *). Soll dieser verhäng-

*) Die ganze Unterscheidung läßt sich, von Hegel abgesehen und auf Schellings spätere Schriften Bezug genommen, an eine Stelle im Denkmal des Letztgenannten knüpfen (S. 112.): „Das reine unmittelbare Wissen der Vernunft kann nur ein Wissen vermöge ihres absoluten Gesetzes sein, — ein Erkennen des Widerspruches, oder der absoluten Identität des Unendlichen und Endlichen, als des Höchsten. Dieses Erkennen ist zwar auch insofern ein Erkennen Gottes, inwiefern das Wesen jener absoluten Identität implicite schon Gott, oder genauer zu reden dasselbe Wesen ist, welches sich zum persönlichen Gott verklärt." Diese „Verklärung" aber, die Ueberwindung der bloßen Identität, wie sie in der ganzen damaligen Epoche von Schellings Schriften dargestellt wird, ist der weltschöpferische Selbstentfaltungsproceß Gottes, in welchem er „sich objektivirt, aber aus jeder Objektivität wieder hervor- und in eine höhere Potenz der Subjektivität zurücktritt, um nach Erschöpfung der ganzen Möglichkeit objektiv zu werden, als über Alles siegreiches Subjekt stehen zu bleiben." (Vorrede zu Cousin, S. XIII.) Mir fällt jene Verklärung in den dialektischen Entwicklungsproceß des Denkens: das Denken des Absoluten als solchen steigert sich bis zum nothwendigen Denken desselben als absoluten Subjekts; zu welchem Proceß freilich das formelle Vernunftgesetz der Identität nicht hinreicht: es bedarf dazu eines realen Einschlages, im Beweise einer höchsten Realeinheit alles Bedingten. Zugleich ist hier auch der wahre Punkt von Schellings Differenz mit Jacobi zu suchen, und es war tiefer Instinkt

nißvollen Zweideutigkeit gleich im Princip ein Ende gemacht werden; so müssen beide Fragen bestimmt auseinandergehalten, und zu zwei verschiedenen Untersuchungen gemacht werden; wo es denn nicht zweifelhaft bleiben kann, an welche Stelle im Systeme jener sich potenzirende Denkproceß falle, wohin der Begriff und Inhalt der realen Selbstoffenbarung Gottes. Damit bleibt nicht weniger zugegeben, daß Gott auch spekulativ oder im reinen Begriffe nur dadurch erkennbar ist, daß er überhaupt sich dem menschlichen Geiste als immanent erweist, daß zugleich demnach die Reife seines spekulativen Begriffes durchaus nur entsprechen kann der Stufe und Reife seiner realen Offenbarung in der gleichzeitigen Weltepoche. Und so wird freilich der letzte und in höchster Instanz lichtgebende Aufschluß über die Möglichkeit eines wissenschaftlichen Gotterkennens, einer spekulativen Theologie, erst am Ende des Systemes gewonnen. Dies schließt nämlich mit der Philosophie der Geschichte als der vollen Auswirkung des menschlichen und des sich offenbarenden göttlichen Geistes; daher das Verstehen der positiven, durch die Weltentwicklung des Menschengeistes sich hindurchziehenden göttlichen Offenbarung die höchste Aufgabe einer Philosophie der Geschichte wird. Indem hier aber das Verhältniß des göttlichen und menschlichen Geistes seinen wahren und schließlichen Ausdruck findet; löst sich erst hier auch die allgemein theoretische Frage nach der Erkennbarkeit Gottes in letzter Instanz. Und wie in diesem höchsten Verständnisse der Weltgeschichte auch die Phasen der philosophischen Entwicklung ihren Begriff finden, so kann die Möglichkeit der Spekulation, die Fähigkeit und Nöthigung des Menschengeistes zu spekulativem Gotteserkennen nur darin vollständig erklärt werden. Die spekulative Vermittlung vollendet sich erst auch nach Rückwärts in der concretesten Idee Gottes.

---

der spekulativen Vernunft in dem Letzteren, wenn er zu Begründung des wahren Theismus jene Realgenesis beharrlich zurückwies, mochte er auch in den polemischen Einzelheiten jenes Streites bedauerlich fehlgreifen.

Und so schiene in gegenwärtigem Zusammenhange nur noch die Frage zu berühren, wie jener „immanente" Uebergang aus der Metaphysik in die Realphilosophie gewonnen werde, über welchen sich freilich vorläufig mit völliger Evidenz für Andere nicht füglich sprechen läßt, ohne sich auf den wirklich dargelegten Schluß der Metaphysik berufen zu können. Immanent zuvörderst kann er nach dem Geiste des Systemes nicht in dem Sinne genannt werden, daß etwa die Sache selbst, die absolute Idee mit dialektischer Nothwendigkeit übertrete in ihr Andersein, in die Aeußerlichkeit ihrer Objektivität. Daß diese Behauptung bei Hegel ein undialektischer Sprung, eine durchaus unzureichende Wendung sei, wo die „Immanenz" des Ueberganges gerade unerwiesen bleibt, hat sich in Folge der Schallerschen Apologie und der darüber gepflogenen Verhandlungen recht deutlich gezeigt. Was hat, wie Weiße richtig fragt *), die Idee an sich mit der Aeußerlichkeit, mit dem Ausserſichsein als solchem gemein? Nicht zufolge eines dialektischen Moments in der Idee, da ja für den Begriff eines Ausserſichselbstkommens derselben, eines Aussereinanderseins ihrer Unterschiede in der ganzen vorhergehenden Logik als der Wissenschaft der Idee keine Kategorie, kein Platz einer Ableitung sich gefunden hat; sondern nur aus der Erfahrung kann Hegel wissen, daß die absolute Idee sich in unendliche Raum- und Zeitunterschiede auseinanderwirft, um nun, gleichfalls zufolge dieser Erfahrung, die fernere Nachweisung seines Systemes in Gang zu setzen, wie durch immer tiefer sich steigerndes Zusichselbstkommen der Idee zum Geiste und im Geiste das natürliche und das bewußte Universum hervorgebracht werden. Wir thun daher nur mit Bewußtsein, was bei Hegel bewußtlos geschah, wenn wir die Immanenz des Uebergangs nicht allein in das betrachtete Objekt, sondern ebenso wesentlich in das betrachtende Subjekt setzen. Nicht allein in jenes, sage ich; denn allerdings muß auch in der „Sache selbst", im

*) Zeitschrift Bd. I. H. 2. S. 174.

Schluſſe der ſpekulativen Theologie der Impuls für das erkennende Subjekt liegen, über dieſen geſammten Umkreis hinauszugehen. Die rein ſpekulative Entwicklung iſt vollendet; es iſt eine Begriffstotalität erreicht, die ihrer Natur nach keiner Ergänzung, wie keiner Erweiterung, überhaupt keines Hinausſchreitens bedarf; ſonſt wäre die Metaphyſik aus ſich ſelbſt nicht vollendet: dennoch muß der ganze Standpunkt als ſolcher der Geſammtergänzung bedürftig ſich erweiſen. Dies die ganz formelle, aus dem Weſen unſeres Syſtems ſelbſt hervorgehende Anforderung, welche eben ſo einfach und natürlich in der innern Beſchaffenheit der Sache ihre entſprechende Erfüllung findet. Die ſpekulative Theologie ſchließt mit der Idee der vollendeten Schöpfung im Begriffe der Vereinigung Gottes mit der Kreatur, in ſeinem Ebenbilde. Darin iſt ideell vorausgenommen, was nur das Ziel aller realen Weltgeſtaltung ſein kann: in der höchſten Idee iſt alle Begriffsentwicklung vollendet und befriedigt. So iſt es hier kein dialektiſches Umſchlagen der Idee ſelber in die Wirklichkeit, als ihr Andersſein, was jenen Uebergang vermitteln könnte; dies wäre in unſerm Zuſammenhange eine völlig ſinnloſe Behauptung. Aber eben ſo wenig kann in dem erkennenden Subjekt eine rein dialektiſche Nöthigung angenommen werden, den in ſich vollendeten Lauf der Begriffsdialektik zu überſchreiten, den Blick begreifend hinauszuwenden in die Wirklichkeit, die es doch ſelbſt iſt; vielmehr könnte es, ohne in logiſchen Widerſpruch zu gerathen, in der Contemplation der höchſten Idee verharren, unbekümmert um die Weltprobleme, die nur von hier aus zu löſen ſind. Sie kennen ſolche Zuſtände und Standpunkte der ſelig reſignirenden Verſenkung in das Vollkommenſte aus den Darſtellungen des Plotinos und der Myſtiker, welche in dieſer theoſophiſchen Idee mit Recht das Centrum und den orientirenden Höhenpunkt aller Erkenntniß erblicken, ohne ihn doch zum Principe realphiloſophiſcher Wiſſenſchaft auszubreiten. Dennoch muß ſich das Subjekt, das ſich zum Träger der bisherigen erkenntnißtheoretiſchen Entwicklung gemacht hat, etwa mit Schellings

Wendung sagen: ich will, und wollte gleich ursprünglich nicht bloß das (metaphysische) Sein, sondern das Seiende, und ich kann nicht anders, weil ich zurückblickend auf die Theorie meines Selbstverständnisses nicht blos als dialektisches sondern als realphilosophisches mich vollendet weiß. Aber dies ist zugleich keine Forderung eines bloß formellen Interesse; denn nur die Wirklichkeit, das Reale gab ursprünglich den Impuls, die in ihm liegenden Aufgaben aus seiner Idee zu lösen. Hat sich die Philosophie an ihrer Fülle gesättigt, hat sie sich zur Metaphysik abgeschlossen; so beginnt aus ihr und um ihretwillen ein neuer Umkreis des Philosophirens; sie wird die Wirklichkeit, von der sie ausging, wieder aufnehmend, die Weltstufen, deren Begriff und Bedeutung sich metaphysisch schon ergeben, auch in ihrer concreten Verwirklichung erkennen und diese ewigen Gründe und Gesetze aller Weltgestaltung bis in ihre einzelne Bewährung hin darlegen wollen. So ist der Uebergang ein freier, der einer innerlich sich vollendenden Ausbildung, indem die Philosophie in ihren Ausgangspunkt mit gerechtfertigtem Bewußtsein desselben zurückkehrt; ebenso aber ein durchaus allgemeiner, den die Spekulation überhaupt mit allem wissenschaftlichen Erkennen gemein hat, die Wirklichkeit an ihre Idee zu halten und aus ihr zu erkennen. Der Philosophie fällt nur die höchste Idee zu, so wie die umfassendste Wirklichkeit, und zugleich die Aufgabe, jenen universellen Entwicklungsgang aller Wissenschaftlichkeit als einen theoretisch gerechtfertigten aufzuweisen.

So wäre im Wesentlichen der spekulative Zusammenhang zu denken, welchen ich den allein der gegenwärtigen Bildung der Philosophie angemessenen erachte. Der Kürze halb und nach bisheriger Sitte erlaubte ich mir dies „mein System" zu nennen, was ich insofern für durchaus unbezeichnend halten muß, als innerhalb dieser ganz allgemeinen Orientirung die mannichfachsten und unterschiedlichsten Specialstandpunkte möglich sind, und den weitesten Raum der Geltung finden, in welche für Erkenntnißlehre, Metaphysik, spekulative Theolo-

gie, Untersuchungen hineingezogen werden können, deren Urheber jenen allgemeinen philosophischen Zusammenhang gar nicht oder noch nicht anzuerkennen geneigt sind, und wo ausdrücklich deßhalb mit ihnen zu rechten, oder das durch sie Gefundene wegen solcher formellen Differenzen verschmähen zu wollen, ebenso pedantisch und einsichtslos sein würde, als beeinträchtigend für die freie Entwicklung der Wissenschaft. Es ist schon mehrmals aus unserer Mitte ausgesprochen worden, wie die höchste Idee, die des persönlichen Gottes, einmal zum Mittel- und Ausgangspunkte der Wissenschaft gemacht, gar kein ausschließendes System begründe, welches andere spekulative oder allgemeinere Bildungsstandpunkte sich gegenüber hätte, oder als ein Unverstandenes verläugnen müßte, sondern, wie in der Idee einer göttlicher Seits freien, kreatürlicher Seits freigelassenen Welt wirklich der Schlüssel gefunden ist, der die verwickelten Räthsel des Daseins löst, findet von nun an auch die eigenste und speciellste Forschung darin ihren innern Halt und ihren gemeinsamen Anziehungspunkt, und der gediegene Reichthum spekulativer Wahrheit, den die Zeit in der That schon besitzt, der vor Allem im Hegelschen Systeme dargelegt ist, bleibt in seiner vollen Kraft, denn er hat den wahren Grund und höchsten Rückhalt gefunden. Und so, mein Freund, im Bewußtsein unserer darauf gegründeten treuen Geistes- und Forschensgemeinschaft, lassen Sie mich, nochmals Ihnen dankend für die wichtige Belehrung und die tiefen Anregungen, welche Ihre Schrift mir gewährt hat, zum herzlichen Lebewohl Ihnen die Hand drücken!

Zur Geschichte des Unsterblichkeitglaubens unter den Völkern des Alterthums.

Von

C. H. Weiße.

Je mehr in unsern Tagen die Einsicht Raum gewinnt, daß auch in Bezug auf das Schicksal des Menschen nach dem Tode der Inhalt christlichen Glaubens und christlicher Wissenschaft ein anderer ist, als jener kahle rationalistische, welcher nicht über das einfache Datum von angeblicher Unzerstörbarkeit jedes Vernunftwesens und dann etwa noch einer unbegränzten Perfektibilität desselben hinausgeht: eine um so ernstere Aufmerksamkeit wird auch in diesem Punkte der vorchristliche Völkerglaube für sich in Anspruch nehmen. Eine einigermaßen gründliche Bibelforschung zeigt, wie dieser Völkerglaube, — in sich selbst weit gleichartiger und übereinstimmender, als man gewöhnlich meint — weit entfernt, durch Christus und die Apostel Lügen gestraft zu werden, allenthalben vielmehr von ihnen vorausgesetzt wird; daß der Hades der Griechen und der Juden keineswegs ohne Weiteres durch das christliche Himmelreich verdrängt wird, sondern auch neben demselben noch seinen Platz behauptet. — Die Vorstellungen namentlich der Griechen über das Leben der Seelen im Hades insgesammt als grundlosen Aberglauben zu verwerfen, mag von dem Standpunkte des Rationalismus aus bequem erscheinen, nur meine man nicht, dies im Sinne des Christenthums thun zu können. Dem Christenthume steht die Homerische Hadeslehre — auf deren tiefere Gründe, Bezüge und Zusammenhänge unter andern der treff-

liche Fr. von Meyer vom christlichen Standpunkte aus hingewiesen hat, — mit aller ihrer Düsterheit und Abentheuerlichkeit immer noch näher, als jene rationalistischen Abstraktionen; ja sie ist, richtig verstanden und in ihrem eigentlichen Grunde und Sinne aufgefaßt, mit den Verheißungen des Christenthums vollkommen vereinbar, während die rationalistische Lehre wenigstens in ihren Voraussetzungen und in ihren Folgerungen Manches enthält, was mit den klaren Worten, die der Heiland spricht, völlig unvereinbar ist.

Geht man in der Würdigung der Vorstellungen heidnischer Völker von dem Leben nach dem Tode von diesem richtigern Gesichtspunkte aus, welcher auch in den sonderbarsten Bildern einen Instinkt oder eine Vorahnung des Wahren versteckt voraussetzt, eine solche, die, bei allem Ungenügen für das höhere Bedürfniß, noch immer mehr Theil an der Wahrheit hat, als ein abstraktes Raisonnement aus sogenannten Vernunftgründen, welches den Boden der positiven Offenbarung ganz verläßt: so liegt dem von dem Inhalte der christlichen Offenbarung erfüllten Sinne allerdings auch dann noch am nächsten, den gewaltigen Abstand zu bemerken, der zwischen diesen schwachen und meist nur eine Seite der ganzen Wahrheit erfassenden Vorblicken, und jener Fülle der Einsicht, die uns in Christus eröffnet ist, unstreitig obwaltet. Man kann nicht umhin es bedeutsam zu finden, daß die jener göttlichen Erleuchtung entbehrenden Völker, sofern nicht von Ahnungen Einzelner oder von Spekulationen der Philosophen, sondern von einer deutlichen, beharrenden und allgemein verbreiteten Ueberzeugung die Rede ist, es im Ganzen nicht weiter gebracht zu haben scheinen, als bis zu dem Bewußtsein von der Nacht- und Schattenseite des abgeschiedenen Seelenlebens, von dem noch unvollendeten, körperlosen Zwischenzustande, der auch nach neutestamentlicher Lehre die Seele zunächst nach dem Tode erwartet, und auch von diesem meist nur in der finstern schreckenden Gestalt, in welcher das Christenthum ihn den weltlich und fleischlich Gesinnten, nicht aber zugleich in der lichten und heitern, in wel-

cher dasselbe Christenthum ihn (Philipp. 1, 21 ff. u. a.) den Kindern Gottes, den geistig Wiedergebornen vorführt. Der düstere Hintergrund, der, in Folge dieser Urkunde über die wahre, endliche Bestimmung des geistig wiedergebornen Individuums, in der Weltansicht der Alten liegt, und selbst über ihre heitersten Kunstdarstellungen den Ton einer tiefen, ernsten Schwermuth verbreitet, ist in diesem Sinne schon öfter und auch neuerlich wieder *) Gegenstand einer Betrachtung geworden, die eben durch diesen Gegensatz die Segnungen des Christenthums in ein desto helleres Licht zu stellen trachtet.

So unläugbar richtig und von so entschieden vorwaltender Bedeutsamkeit aber dieser Gegensatz ist, so darf doch anderseits auf die neben jener Hadeslehre einhergehenden oder in sie hineingebildeten Ahnungen einer glücklicheren Zukunft nicht ein allzugeringer Werth gelegt werden. Auch diese sind ein wesentliches Glied der großen Heilordnung, und als solche mit gleicher Ehrfurcht zu erforschen und im Gedächtnisse zu bewahren, wie Alles, was in dem Völkerglauben der alten Welt auf einen tiefern Geistesquell, der jenen Völkern die Stelle des Lichtes vertreten mußte, das uns in Christus aufgegangen ist, hindeutet. Von der realen, wirklichen Theilnahme an dem Heil, das der Menschheit durch die Erlösung geworden ist, die edleren Individuen jener Völker ausschließen zu wollen, kann heut zu Tage nur der beschränkteste Zelotismus sich einfallen lassen. Diese Wirklichkeit aber des auch ihnen bereiteten Heiles kündigte mit gleicher geistiger Nothwendigkeit auch ihrem Bewußtsein sich an, und die Bilder vom Elysium, von den Inseln der Seligen u. s. w., in denen sich dieses Bewußtsein spiegelt, sind eben so wenig, wie die übrigen Hadesbilder ihrer Sage und Dichtung, nur leere Phantasmagorie, — abstrakte Vernunftspekulation ohnehin noch weniger; — sondern es ist Wahrheit in ihnen, eine Wahrheit solcher Art, welche aus sich selbst, freilich nicht auf dem Wege

*) Lasaulx de mortis dominatu in veteres. Monac. 1835.

abstrakten Raisonnements, sondern lebendiger, begeisterter Anschauung zu erzeugen, dem menschlichen Geiste die Fähigkeit nicht abgesprochen werden darf, wenn man ihm nicht zugleich die Fähigkeit, die Offenbarung Gottes zu vernehmen und sich anzueignen, absprechen will. Nur im Zusammenhange mit diesen Ahnungen eines seligen Looses, welches die Edlen und Frommen jenseits erwartet, können auch jene düsteren Hadesbilder ihre wahre Bedeutung gewinnen. Sollen nämlich diese nicht nur als die trüben Ausgeburten einer des höhern Lichtes entbehrenden, rathlos umherirrenden, den Schrecken des Todes erliegenden Phantasie erscheinen, soll das, was in ihnen Wahrheit, durch die christliche Glaubenseinsicht beglaubigte Wahrheit ist, auch als solche erkannt werden: so wird dazu erfordert, daß man zur Ableitung dieser Vorstellungen aus einer höhern Quelle, als die bloß irregeleitete Einbildungskraft wäre, wenigstens die Möglichkeit absehe. Der Ursprung aus einer solchen Quelle aber scheint nothwendig mit sich zu bringen, daß derselbe Lichtstrahl von Oben, der jenen Alten die düstern und nächtlichen Regionen des Schattenreiches vor das geistige Auge brachte, ihnen auch einen Blick in die heitern und seligen Gefilde, welche die Kinder Gottes erwarten, vorstellen mußte. Denn allenthalben ist ein begeistertes Schauen der Art, wie wir hier voraussetzen müssen, wenn uns jene Vorstellungen nicht, wie gesagt, in die Nebel einer verirrten Phantasie zurückfallen sollen, zunächst und hauptsächlich auf das Positive gerichtet, und es wäre jenes fürwahr das einzige Beispiel, wo ein solcher gottverliehener Seherblick nur das Negative, die Kehrseite des großen Bildes, das vor ihm aufgethan ward, gewahr worden wäre.

In diesem Sinne hoffen wir einen nicht ganz unwichtigen Beitrag zu der Geschichte jenes denkwürdigen Völkerglaubens zu liefern, wenn wir es unternehmen, eine bisher unseres Wissens unbemerkt oder unbeachtet gebliebene Spur aufzuzeigen, deren weitere Verfolgung vielleicht zu etwas reichern Ergebnissen über die älteste Gestalt des hellenischen Volksglaubens

in Bezug auf das Schicksal der Seelen im Hades, als die bisher angenommen waren, wird führen können. — Bekanntlich findet sich in dem ältesten geschichtlichen Denkmal griechischer Culturzustände, in den Gedichten des Homer, als Grundansicht über das allgemeine Loos der Abgeschiedenen nur jene düstere von einem Schattenreiche, in welchem die Seelen freudlos und meist ihrer selbst unbewußt umherirren, die der Frevler überdies noch peinvolle Strafen leiden. Es scheint nahe zu liegen, hieraus den Schluß zu ziehen, daß diese Gestalt des Hadesglaubens damals wirklich die allein vorhandene oder allein verbreitete unter dem hellenischen Volke, also wohl die ursprüngliche war, daß dagegen die heitern Bilder von dem glücklichen Loos, welches dort die Guten und Gerechten erwarte, erst später, vielleicht nicht ohne den Einfluß philosophischer Spekulation, sich gebildet und in den Gemüthern des Volkes Raum gewonnen haben mögen. Dies ist in unsern Tagen in der That auch die Behauptung derjenigen Forscher, die sich rein historische nennen. Jedermann kennt die große Bewegung, die auf dem Gebiete der Alterthumskunde, namentlich der religiösen und mythologischen, der Kampf dieser rein historischen Schule gegen die symbolisch-mythologische hervorgerufen hat. Diese letztere glaubt sich, wie in vielen andern Beziehungen, so auch in Bezug auf die Hadeslehre, berechtigt, den Inhalt dessen, was aus späterer Zeit als orphische und eleusinische Mysterienlehre überliefert wird, auch auf das entferntere Alterthum zu übertragen. Den Homer und die griechischen Dichter überhaupt beschuldigt sie einer Unkenntniß des tiefern Gehaltes, der in den mythischen Symbolen verborgen lag, einer Verflüchtigung des religiösen und mystischen Ernstes jener Symbolik zum leichtern, anmuthigen Phantasiespiel. Das einseitige Hervortreten der düstern Seite des Hadesglaubens bei Homer und in der gesammten griechischen Kunstwelt ist nach ihr eine Folge nur der vorherrschenden Sinnlichkeit und Lebenslust, einer Abkehr von jenen übersinnlichen Regionen, mit denen man vertraut sein muß, um vor dem Grabe

nicht zurückzuschauern, um getrost und hoffnungsreich auch in die jenseitige Region hinüberzublicken.

Es mag sein, daß die letztgenannte Schule, wie sie von ihren Gegnern dessen beschuldigt wird, bei ihren Behauptungen oft mit einer gewissen unhistorischen Akrisie verfahren ist, die gegen manche ihrer Ergebnisse Mißtrauen einflößt. Auf der andern Seite aber trifft auch die historische Schule, abgesehen von ihrem Nichtbeachten der Momente jener Nothwendigkeit, die der geistige Inhalt als solcher in sich selbst trägt, innerhalb des von ihr selbst anerkannten Bereiches geschichtlicher Forschung und Beweisführung der Tadel, theils ein unverhältnißmäßiges Gewicht auf das bloße Schweigen der Schriftsteller über Thatsachen zu legen, über die zu sprechen sie wenig oder keine Veranlassung hatten, theils auch nicht selten wichtige Data, die für das ihren Behauptungen Entgegengesetzte sprechen, geflissentlich zu umgehen, oder in Schatten zu stellen. — Ohne uns indessen auf diesen Streit weiter einzulassen oder in ihm Partei zu ergreifen, wollen wir hier nur die Momente kürzlich zusammenstellen, die uns mittelst einer keineswegs verwickelten, sondern sehr einfachen Combination auf die Annahme eines allerdings schon in dem Homerischen Zeitalter oder vor demselben feststehenden, tiefern Gehalt des Unsterblichkeitglaubens hinzuführen scheinen.

Daß der Begriff des Elysium, der Inseln der Seligen (nur der erstere, nicht der letztere Ausdruck kommt zwar bei Homer selbst vor, die Beschreibung aber, die vom Elysium gegeben wird, zeigt, daß dasselbe als Insel gedacht wurde), dem Homer nicht unbekannt ist, muß zugegeben werden, und steht nicht zu leugnen. Im vierten Buch der Odyssee, V. 563 ff. berichtet Menelaus ein an ihn gerichtetes Orakel des Proteus, welches nach Vossens Uebersetzung folgendergestalt lautet:

— Dich führen die Götter dereinst an die Enden der Erde,
Zu der Elysischen Flur, wo der bräunliche Held Rhadamanthys
Wohnt, und ganz mühlos in Seligkeit leben die Menschen; —
Nimmer ist Schnee, noch Winterorkan, noch Regengewitter,

Ewig wehen die Säusel des leis' anathmenden Westes,
Die Okeanos sendet, die Menschen sanft zu kühlen, —
Weil du Helena hast, und Zeus dich ehret als Eidam.

Offenbar bildet diese Stelle den sonderbarsten Contrast zu dem eilften Buche der Odyssee, wo, übereinstimmend mit allen andern Andeutungen, die über das Leben im Hades sonst in beiden Heldengedichten vorkommen, und mit der angeführten Stelle selbst, wo das Schicksal des Menelaus ausdrücklich als Ausnahme von dem gemeinen Schicksale der Menschen, nicht als ein nach dem Tode zu erwartendes, sondern von dem Tode ihn befreiendes Loos bezeichnet wird, die Seelen auch der edelsten Helden von Nacht und Dunkel umhüllt und ihr Loos bejammernd dem Odysseus begegnen *). Man hat nicht umhin gekonnt, diesen Contrast einzugestehen, aber man ist meist dabei stehen geblieben, in der fraglichen Stelle nur den schwachen Anfang eines edleren Glaubens zu erblicken, einen Anfang solcher Art, der, noch ohne tiefern, ethischen Grund, von einem bessern Loos, das nach Willkühr die Götter einzelnen ihrer Lieblinge beschieden haben, gedankenlos fable. Niemand hat bisher unsers Wissens dem tiefern mythologischen Zusammenhange nachzuspüren versucht, aus dem vielleicht dem Dichter selbst unbewußt, der hier, wie anderwärts, nur aufnahm, was die Sage ihm bot, ohne nach ihrem tieferliegenden Sinne zu fragen, jenes Datum über das Geschick des Menelaus geflossen sein mag.

Einen Wink über diesen Zusammenhang glauben wir zunächst in der Stelle eines andern alten Dichters gefunden zu haben, und zwar nicht in einer zufällig aufgegriffenen, sondern in derjenigen, die, mehr als irgend eine andere, sei es in Dichtern, oder in Philosophen, Rednern, Geschichtschreibern u. s. w.

---

*) Bekanntlich sagt dort (V. 488 ff.) Achill, er ziehe es vor, lebend auf der Erde als Leibeigner (ἐπάρουρος, glebae adscriptus) dem ärmsten Manne zu dienen, als unter den Abgeschiedenen als König zu herrschen.

vorkommenden Stellen, als die klassische über den mythischen Begriff des Elysium oder der glücklichen Inseln zu betrachten ist. Wir meinen die berühmte zweite olympische Ode Pindars, wo bekanntlich das Leben der Seligen erst in den Zwischenzeiten zwischen ihrer (nach orphisch-pythagoräischer Lehre) dreimal zu durchwandelnden Erdenlaufbahn, dann, nach Vollendung dieses dreimaligen Doppellaufes, auf die Inseln der Seligen, — die also auch hier, eben so wie dort beim Homer, von dem Hades ausdrücklich getrennt gehalten werden, — besungen wird. Dort nun nennt der Dichter als diejenigen, welche dieses letzten und höchsten Glücks theilhaftig werden, im Allgemeinen zwar alle während jenes dreifachen Lebens hier und im Hades vollkommen gerecht Gebliebenen (ὅσοι ἐτόλμασαν ἐς τρὶς ἑκατέρωθι μείναιτες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν ψυχάν), dann aber als besondere mythische Beispiele solche, denen dieses Loos schon jetzt (diese nähere Bestimmung ist wenigstens erlaubt hinzuzudenken, da hinsichtlich der übrigen, auch bereits abgeschiedenen Erdenbürger doch augenscheinlich nur von einer noch weit entfernten Zukunft dort die Rede sein kann) zweifellos gebührt, den Peleus und Kadmus. Diesen beiden wird zwar noch Achill beigefügt, aber ausdrücklich als ein solcher, dem dieses Glück nicht ursprünglich vom Schicksal verhängt, sondern durch besondere Gunst des Zeus auf Bitten seiner bekanntlich von Zeus begünstigten Mutter erst nachträglich zu Theil worden war (Ἀχιλλέα δ' ἔνεικ', ἐπεὶ Ζηνὸς ἦτορ λιταῖς ἔπεισε, μάτηρ). — Hier nun fragen wir: wie kommt der Dichter dazu, von allen Heroen, die man auf den glücklichen Inseln zu finden erwarten könnte, gerade nur diese beiden, Kadmus und Peleus, zu nennen? Sei es, daß man die Stelle so deute, wie wir im Vorhergehenden sie deuteten, daß die Absicht wirklich diese ist, jene beiden Heroen durch schon erfolgte, nicht erst dereinst zu erwartende, Aufnahme in die seligen Gefilde als bevorzugt vor allen übrigen darzustellen; oder daß man, welche Deutung wir gleichfalls als zulässig erkennen, in der Nennung jener Beiden nichts weiter als die Anführung eines bekannten my-

thischen Beispiels für Solche, denen dieses glückliche Loos beschieden, erblicken wollen; in beiden Fällen ist es gleich sehr gefordert, für diese individuelle Begünstigung, die jenen beiden Heroen im letztern Falle der Mythus, im erstern aber der Dichter und der Mythus vereint zu Theil werden läßt, einen Grund ausfindig zu machen; in beiden erscheint die Erklärung, mit der uns die bisherigen Ausleger, auch die neuesten, Böckh und Dissen, abfertigen wollen, als liege dieser Grund nur in der besondern Tugend und Frömmigkeit des Peleus und des Kadmus, gleich unzureichend. Daß es hergebracht war, jene Beiden zusammen zu nennen, auch um sie nicht wegen ihres nachirdischen, sondern schon wegen ihres irdischen Glücks zu preisen, dies zeigt neben jener noch eine andere Stelle desselben Dichters in der dritten pythischen Ode (V. 86 ff. nach Böckh). In eben dieser Stelle finden wir, ohne zwar daß es der Dichter zu beabsichtigen scheint, einen Wink über den Grund dieses Zusammennennens, über die wirkliche Gleichartigkeit des Schicksals von Kadmus und von Peleus. Diese Gleichartigkeit besteht nämlich darin, daß beide zu Gatten von unsterblichen Frauen, von Göttinnen erkoren waren, Kadmus bekanntlich zum Gatten der Harmonia, Peleus der Thetis. Dies also war es, was Beide vor allen übrigen Heroen, auch denen, die sonst weit mehr, als sie selbst, gefeiert wurden, auszeichnete, was sie zu Lieblingen der Götter, genau in demselben Sinne machte, in welchem jene homerische Stelle den Menelaus als solchen bezeichnet. Auch Menelaus nämlich befindet sich in gleichem Falle mit Jenen, darum, weil Helena gleichfalls für ein Wesen höherer Art, als bloße Sterbliche, gilt. Als solche, als Göttin oder vergötterte Heroine, wie sie von den Alten anderwärts (z. B. von Isokrates im Enkomion der Helena Cap. 27. u. a.) bezeichnet wird, und zu Therapia in Lakonien mit Menelaus zugleich eines ausdrücklich ihnen beiden gewidmeten Cultus genoß *), wird sie zwar außerdem

*) Auf diese göttliche Würde der Helena bezog sich die bekannte Er-

in den homerischen Gedichten nicht behandelt, und auch jene Stelle selbst nennt sie zwar Tochter des Zeus, aber nicht selbst Göttin. Dennoch kann demjenigen, der jene Worte οὕνεκ' ἔχεις Ἑλένην aufmerksam erwägt und mit manchen andern Spuren, die wir theils schon erwähnt haben, theils noch erwähnen werden, vergleicht, kein Zweifel darüber bleiben, daß diese Stelle nicht wirklich schon die Vorstellung von der Helena als Gottheit im Hintergrunde hat. In wieweit diese göttliche Würde durch die ausdrücklich erwähnte Vaterschaft des Zeus angedeutet werde, müssen wir hier dahin gestellt lassen; viele Beispiele anderer von Sterblichen geborener Zeuskinder, Herakles, Bacchus, Rhadamanthys, die Dioskuren, könnten auf diese Annahme hinleiten, wiewohl andere Perseus, Pirithous, Sarpedon u. s. w. sich dagegen anführen lassen. Wie es aber damit sich auch verhalten möge: jedenfalls kann diese Stelle als ein Warnungszeichen für die „rein historischen Forscher" dienen, welche Alles, wofür sie bei Homer keine ausdrücklichen Zeugnisse finden, seinem Zeitalter abzusprechen so geneigt sind. Denn wäre, was doch so leicht geschehen konnte, durch irgend einen Zufall diese Stelle nicht auf uns gelangt, so würden diese Forscher mit größter Keckheit uns versichern, daß der Begriff des Elysium und der glücklichen Inseln dem homerischen Zeitalter unbekannt war. Sie würden ferner mit noch größerer Zuversicht, als sie es auch trotz dieser Stelle thun, alle nicht ausdrücklich bei Homer vorkommenden wunderbaren und mystischen Sagen von der Helena für spätere Fabelei erklären, nicht achtend den bedeutsamen Wink des alten Herodot, der (Buch II. Cap. 116.) mit schärferm kritischen Blick, als diese Neueren, aus vielen verborgenen und leicht zu übersehenden Spuren auf eine Bekanntschaft des Dichters auch mit den von seiner Erzählung abweichenden Zügen und Wendungen der Sage

---

zählung von der Erblindung und der Palinodie des Stesichorus Vergl. hierüber die von Ulrici Gesch. der Hellen. Poesie II. S 402. angeführten Beweisstellen.

und auf ein geflissentliches Verschweigen dieser Züge schloß. — Daß nämlich Homer an dieser Stelle die Helena als Göttin behandelt, in gleichem Sinne, wie Thetis und Harmonia unbestrittener Weise dies sind, und daß er die Verheißung für Menelaus auf die Regel gründet, die in der alten Sage angenommen gewesen sein muß, daß nur solchen Sterblichen, welche Göttinnen vermählt sind, das Leben in dem elysischen Gefilde beschieden sei, wird zu derjenigen Gewißheit erhoben, die in solchen Dingen überhaupt erreichbar ist, durch folgende Zusammenstellungen. Zuvörderst, wie gesagt, durch die Zusammenstellung mit den beiden angeführten Stellen des Pindar. Daß unsere Deutung dieser Stellen die richtige sei, daß Peleus und Kadmus nicht wegen ihrer besondern Frömmigkeit, sondern als Gatten unsterblicher Frauen im Elysium genannt werden (ἀλέγοντας), dafür läßt sich vor allen noch eine Stelle des Euripides anführen, in der Andromache (V. 1230 ff.), wo Thetis mit der Verkündigung auftritt, daß sie den Peleus, um ihrer ehelichen Verbindung willen (ὡς ἂν εἰδῇς τῆς ἐμῆς ὠνῆς χάριν) zum unsterblichen und unverderblichen Gotte mache. Was Kadmus betrifft, so ist mir zwar keine Stelle bekannt, die mit dürren Worten sagte, daß er wegen seiner Ehe mit Harmonia ins Elysium gekommen sei; aber die Art und Weise, wie er gleichfalls bei Euripides (Bacch. v. 1333. nach Hermann) *), eben so bei Apollodor (Biblioth. I. 5, 4, 4,) u. a. mit Harmonia zusammen als theilhaftig dieses Looses genannt wird, scheint mir für Jeden, der die Bedeutsamkeit solcher mythologischen Züge zu würdigen weiß, die Stelle solcher Ausdrücklichkeit gar wohl vertreten zu können. — Wichtiger aber noch, als die Beglaubigung, die durch diese Umwege für unsere Deutung der Homerischen Stelle erlangt wird, ist die direktere Bestätigung, die aus einer andern, jener fraglichen sehr naheliegenden und fast von selbst zur Zusammenstellung sich darbie-

*) Derselbe Dichter erwähnt (Helen. v. 1693.) auch den seligen Aufenthalt des Menelaus auf der μακάρων νῆσος.

tenden Stelle dieſes Dichters ſelbſt entnommen werden kann. Im fünften Buche der Odyſſee ſpricht es Kalypſo — bekanntlich gleichfalls eine Göttin (Od. I, 14. u. a.) — wiederholt (V. 136. V. 209.) als ihre Abſicht aus, den Odyſſeus, wenn er ſich hätte entſchließen können, bei ihr zu verharren und ihr Gatte zu werden, auf alle Zeiten hin vom Tod und vom Alter zu befreien (θήσειν ἀθάνατον καὶ ἀγήραον ἤματα πάντα). — Das Letztere, die dem Odyſſeus verheißene Befreiung vom Alter, enthält vielleicht eine Anſpielung auf das Schickſal des Tithonus, der gleichfalls in der Reihe jener Sterblichen zu nennen iſt, denen durch Vermählung mit Unſterblichen ſelbſt Unſterblichkeit zu Theil ward. Das Schickſal dieſes Letztern, der durch die Gunſt der Eos zwar Unſterblichkeit, aber nicht auch ewige Jugend erlangt hatte, wird ausführlich erzählt in dem homeridiſchen Hymnus an Aphrodite (V. 219 ff.), ein Umſtand, der, bei dem anerkannt hohen Alter und ächt homeriſchen Charakter dieſes Hymnus *) ein nicht unbedeutendes Gewicht in die Wagſchaale legt für die Wahrſcheinlichkeit, daß jene Annahme über die Art und Weiſe Unſterblichkeit zu gewinnen bereits im homeriſchen Zeitalter oder vor demſelben feſtſtand. Auch ſpricht in jenem Hymnus Aphrodite zu dem Anchiſes eben ſo, wie dort Kalypſo zum Odyſſeus, als ob es nur von ihr abhänge, dem von ihr geliebten Helden Unſterblichkeit zu verleihen, und ſich bleibend ihm zu verbinden; nur mit dem Unterſchiede, daß hier, — wie dort nicht, — die Verleihung ewiger Jugend als unmöglich dargeſtellt wird; weshalb Aphrodite es vorzieht (V. 240 ff.), den Anchiſes zu verlaſſen und ihn dem gemeinen Schickſale der Sterblichkeit anheimzugeben. — Daß in den beiden großen Heldengedichten der Unſterblichkeit des Peleus und des Kadmus nicht ausdrückliche Erwähnung geſchieht (die des Tithonus wird, auch abgeſehen von der zweifelhaften Anſpielung in jener Stelle der Odyſſee, unläugbar

*) Vergl. Godofr. Hermanni epistola ad Ilgenium (vor der Ausgabe der Hymnen) p. LXXXIX. seqq.

vorausgesetzt Iliad. XI. 1. u. a.), daraus auf eine spätere Entstehung dieser Sagen, und also auf die Nichtallgemeinheit jener Gestaltung des Unsterblichkeitglaubens, was die frühere Zeit betrifft, schließen zu wollen, könnte nur jene historische Kritik sich beifallen lassen, deren unhistorisches und unkritisches Verfahren wir vorhin rügten. Ihr dürften wir mit vollkommen gleichem Rechte die Bemerkung entgegenstellen, daß ja Homer seinen Odysseus weder den Kadmus noch den Peleus im Hades antreffen läßt, obgleich wenigstens der Erstere zu der Zeit, als Odysseus herabstieg, schon längst aus der Mitte der Lebenden abgeschieden sein mußte. Es versteht sich, daß wir auf diesen Umstand an sich kein sonderliches Gewicht legen, da ja Homer keineswegs alle abgeschiedenen Seelen namhafter Heroen auftreten läßt. Aber um jenem Räsonnement zu begegnen, würde diese Induktion sich als vollkommen berechtigt darstellen, da sie ihm nur Gleiches mit Gleichem vergilt. — Größere Beweiskraft für die Gesammtansicht, um die es uns hier zu thun ist, sind wir geneigt, dem Umstande zuzumessen, den wir hier mit Stillschweigen übergehen zu dürfen glauben, daß an der berühmten Stelle, wo die Apotheose des Herakles erwähnt wird, (Od. XI. 600 ff.) der Dichter diese sogleich durch den Beisatz zu motiviren Sorge trägt, daß der Held die Hebe zur Gattin erhalten habe.

So scheint denn durch die, doch gewiß nicht als gezwungen oder unnatürlich erscheinende Verknüpfung der angeführten Data der Schluß gerechtfertigt, den wir uns zu machen erlauben, daß der alte mythische Volksglaube der Griechen bereits in und vor der homerischen Zeit neben jenem düstern, unseligen Hades, dessen Bild die homerischen Gedichte, wie die Poesie und Kunst der Hellenen überhaupt, allerdings in den Vorgrund stellen, auch noch einen andern Begriff von der Fortdauer nach dem Tode hatte, und diesen in das Bild einer durch Vermählung mit einer Unsterblichen nur einzelnen Sterblichen zu Theil werdenden, vom irdischen Tod befreienden, Versetzung in selige Gefilde kleidete. Ueber das weitere Detail bekennen

wir willig unsere Unwissenheit. Ob die wesentlich modificirte und weiter ausgebildete Gestalt, in welcher Pindar, (wohl nicht ohne Bezug auf die Mysterienlehre, wie namentlich die damit übereinstimmenden Bilder vom Leben der Eingeweihten im Hades in des Aristophanes Fröschen zu beweisen scheinen), das Schicksal der Seligen erst noch im Hades *), und dann erst auf den glücklichen Inseln schildert, ob diese ihrem Ursprung nach gleichfalls schon in jenes ältere Zeitalter, oder in ein späteres fällt, muß dahingestellt bleiben, und ist auch für die Frage, die uns hier beschäftigt, ziemlich gleichgültig. Nur so viel scheint aus diesen Stellen, wenn wir sie mit den homerischen und allen übrigen älteren Spuren des ächt mythischen Bildes vom Elysium zusammenhalten, deutlich hervorzugehen, daß das elysische Gefilde, oder, denn dieser Ausdruck ist, trotz dem, daß einige Erklärer des Pindar das Gegentheil haben behaupten wollen, ohne allen Zweifel vollkommen gleichbedeutend, die μακάρων νῆσοι (μακάρων αἶα bei Euripides in der vorhin angeführten Stelle der Bacchantinnen), nicht im Hades selbst, sondern außerhalb des Hades zu suchen sind. Erst die späteren Dichter, Virgil im sechsten Buch der Aeneide und Andere, haben, wahrscheinlich in Folge der durch die Mysterien schon verbreiteten Vorstellungen, diesen Unterschied verwischt und das Elysium in die Unterwelt selbst versetzt. Für den älteren Glauben aber erscheint jener Zug schon darum als charakteristisch, weil in manchen Fällen jene Begünstigten nicht ins Elysium, sondern geradehin in die Gesellschaft der Götter, in den Olymp, wie Herakles, oder in die eigenthümliche Wohnung derjenigen Gottheit, der sie als Gatten beigesellt sind, wie Tithonus, und wie nach Euripides auch Peleus aufgenommen worden, oder auch, wie Achill, — von dem sogleich nach-

*) Von einer Seligkeit ausdrücklich noch im Hades, also von einem seligen Zwischenzustande, spricht auch das merkwürdige Fragment des Pindar, in Böckhs und Dissens Angaben das erste der θρῆνοι.

her noch Einiges, — einen besondern Aufenthaltsort erhalten. Auch in den platonischen Mythen, die das Leben nach dem Tode zu schildern unternehmen, im Gorgias, Phädon, der Republik u. s. w., finden wir den Aufenthalt der Seligen allenthalben abgetrennt von dem der Unseligen, auch dann selbst, wenn, wie in einigen dieser Stellen geschieht, der letzte Bestimmungsort der Seelen noch ausdrücklich von dem Zwischenorte unterschieden wird.

Darf nun aber das von uns erschlossene Faktum der Sage und des alten hellenischen Volksglaubens als festgestellt gelten: so entsteht die Frage nach der Bedeutung jenes Bildes, in welches dieser Glaube seine, wie wir von dem Standpunkte des Christenthums unstreitig sagen dürfen, tiefe und inhaltschwere Ahnung hüllte. Indessen ist diese Frage aufwerfen und sie beantworten in diesem Falle fast Eines: so klar liegt der Sinn dieses bildlichen Ausdrucks am Tage, und so sehr bedarf es nichts weiteren, als nur eines deutlichen Bewußtseins über das Thatsächliche dieses Ausdrucks, damit der Sinn desselben von selbst sich darbiete. Offenbar kann der Mythus von der Vermählung einer Göttin mit einem Sterblichen in diesem Zusammenhange nichts Anderes meinen, als jene Vereinigung des Göttlichen und des Menschlichen, welche auch im Christenthume als die Bedingung einer Fortdauer der menschlichen Persönlichkeit im höheren Sinne, als der alleinige Quell und Beginn des „ewigen Lebens", oder des „Himmelreiches" verkündiget wird. Jeder, der die griechische Mythologie einer mehr als nur flüchtigen Aufmerksamkeit gewürdigt hat, wird erkennen, wie durchaus in ihrem Geiste dieser rein sinnbildliche Ausdruck für eine geistige Anschauung von so tiefer und großartiger Bedeutung ist. Auch dies liegt durchaus in ihrer Art und Weise, und darf beim Ziehen des Endergebnisses nicht irre machen, daß jene Vermählung von Sterblichen mit Göttinnen nebst ihrer Folge allenthalben nur im Einzelnen berichtet, nicht aber in Form der Allgemeinheit der Satz ausgesprochen wird, daß allen zur Verbindung mit einer Göttin

erkornen Sterblichen die Unsterblichkeit oder das Leben in den Gefilden der Seligen zu Theil wird. Solche allgemeine Sätze kennt die Mythologie überhaupt nicht, sie hat auch für ihre allgemeinsten und begriffmäßigsten Anschauungen keinen andern Ausdruck, als jenen individualisirenden, oder, wenn man will, historisirenden, und giebt nur durch öftere Wiederholung gleichartiger Zusammenstellungen dem auf ihre Bedeutung reflektirenden Betrachter einen Wink, auf ein dahinter sich verbergendes Bewußtsein eines allgemeinen Gesetzes oder einer höhern Nothwendigkeit zu schließen. Jene individuellen Sagen selbst aber treten in ein helleres Licht, wenn man bedenkt, wie die mythischen Persönlichkeiten, die der Heroen nicht minder, wie die der Götter, nicht für bestimmt geschichtliche Individuen zu gelten haben, sondern für typische, eine geistige Idee oder geschichtliche Gesammtheit ausdrückende Persönlichkeiten. Kadmus, Peleus, Herakles, Menelaus, sie alle sind nicht historische, sondern mythische Personen; jeder Einzelne von ihnen galt, wie auf gleiche Weise auch jeder der übrigen vorzüglicheren Heroen, dem Stamm, unter welchem die Sage von ihm entstand, ursprünglich für den Inbegriff seiner geschichtlichen Vorzeit überhaupt; was daher von ihm berichtet wird, hat, wenn auch im Einzelnen individuelle historische Züge beigemischt sein mögen, doch wesentlich stets eine weitergreifende Bedeutung. Der Schritt von jener homerischen Gestaltung der Sage zu der hesiodischen, nach welcher das göttliche Geschlecht der Heroen insgesammt, die auch Halbgötter hießen (ἀνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος, οἳ καλέονται ἡμίθεοι) auf die Inseln der Seligen versetzt wird (Tagwerke V. 153 ff.), ist dennoch keineswegs ein so gewaltsames, wie es auf den ersten Anblick allerdings erscheinen muß. Es ist nur ein anderer Ausdruck für eine und dieselbe Anschauung; wie dergleichen Variationen in der Mythologie häufig vorkommen. Je ferner dem geschichtlichen Zeitalter die Heroensage trat, je mehr ihre ursprüngliche Bedeutung sich verdunkelte, desto mehr mußte jene Beschränkung der nachirdischen Seligkeit auf einige wenige Heroen, an welche

die Sage eben die weiteren Bedingungen solcher Seligsprechung geknüpft hatte, als ein zufälliger Partikularismus erscheinen, wie er denn bei Homer allerdings schon so erscheint. Kein Wunder daher, wenn, bei dem noch keineswegs ausgestorbenen produktiven Triebe der Mythenbildung, von Solchen, in denen der Sinn der ursprünglichen Sage noch lebendig war, ein umfassenderes mythisches Bild für den Ausdruck dieses Sinnes gesucht und gefunden ward. Als solch ein Bild ist dort bei Hesiod die Gesammtheit des Heroenthums zu nehmen; die Heroen galten den Zeitgenossen Hesiods, wie der Dichter selbst sie nennt, für ein heiliges, unmittelbar von den Göttern stammendes Geschlecht, für ein Geschlecht von Halbgöttern; ihnen das Elysium zusprechen, hieß, es den Menschen überhaupt zusprechen, wiefern sie in einer Beziehung ähnlicher Art, wie die Heroen, zu den Göttern stehen. — In demselben Zusammenhange erhält auch jener merkwürdige Zug des pindarischen Gedichts seine Erklärung, wo von Achill eine nachträgliche Versetzung aus dem Hades berichtet wird. Achill ist bekanntlich ein Hauptrepräsentant des Heroenthums; wird von ihm gesagt, daß er durch seine Mutter, die das Herz des Zeus mit ihren Bitten erweichte, auf die Inseln der Seligen gebracht sei, so heißt dies — für die Kundigen, für die der in den Sinn des Mythus eingeweihte Dichter diesen Wurf gethan hat, der für die Menge allerdings einer Deutung bedarf (*βέλος φωνᾶν συνετοῖσιν· ἐς δὲ τοπὰν ἑρμηνέων χατίζει.* V. 83 ff. nach Böckh) — nichts Anderes als: nach der ältern Sage zwar kam den Heroen das Elysium nicht als solchen, nicht an sich selbst, sondern nur dann zu, wenn sie, wie Peleus und Kadmus, eine Unsterbliche zur Gattin hatten; die spätere Umbildung des Mythus aber (dieselbe, die wir in jener hesiodischen Stelle finden), ertheilte den Heroen überhaupt das Loos der Seligen. Man könnte annehmen, daß Pindar selbst der Erfinder dieser sinnreichen Wendung, dieser im Geiste des Mythus selbst vollbrachten Combination verschiedener Mythen sei, da sich dieser Dichter auch sonst Modificationen der alten Sage, doch stets nur

im eigenen Sinne derſelben, geſtattet, wovon ſogleich in der erſten olympiſchen Ode die Umgeſtaltung der Sage vom Pelops ein merkwürdiges Beiſpiel giebt. Indeß hatte in Bezug auf Achilles die Sage oder frühere Dichtung ihm wahrſcheinlich ſchon vorgearbeitet. Daß Achill, der Sohn der Thetis, von den Göttern durch Verſetzung auf die Inſeln der Seligen geehrt ward, dies wird im Sympoſion des Platon (in der Rede des Phädrus, S. 179. 180. d. Zweibr. Ausg.) als bekannt und allgemein angenommen vorausgeſetzt, und ein Skolion auf Harmodius, welchen Athenäus (XV. p. 695) anführt, erwähnt der Sage, die Achill und Diomedes (welchen Letztern auch Pindar [Nem. X, 7.] als einen durch Athene zum Gott Erhobenen nennt) in jenen ſeligen Aufenthalt gelangen läßt *). — Beſonders merkwürdig aber, theils durch ihr wahrſcheinlich höheres Alter, indem, wie es wenigſtens dort das Anſehen hat, Steſichorus als Gewährsmann dafür angeführt wird, theils durch die Anknüpfung an die von uns nachgewieſene älteſte Geſtalt des Mythus, iſt die von Pauſanias (Lacon. 19, 11.) erwähnte Sage, die auch dem Pindar (Nem. IV, 49) nicht unbekannt geweſen ſein kann, nach welcher dem Achill auf der Inſel Leuke im Pontus Eurinus die Helena, und mit ihr die Unſterblichkeit zu Theil ward. Hier haben wir ein beſtimmtes Beiſpiel dafür, wie geläufig den ältern Griechen jenes Bild der Vermählung mit einer Göttin für das geiſtige Moment, wodurch die menſchliche Seele die Unſterblichkeit erlangt, ſein mußte, auch dann noch ſein mußte, als die ältern Sagen, welche dieſes Thema behandelten, ungenügend zu werden begannen, jenen Sinn auszudrücken, weil nämlich der Ruhm der

*) Auch dieſes Skolion betrachtet die Verſetzung ins Elyſium als nicht nach dem Tode erfolgend, ſondern vom Tode befreiend:

Φίλτατ' Ἁρμόδι', οὔ τι που τέθνηκας,
νήσοις δ' ἐν μακάρων σέ φασιν εἶναι,
ἵνα περ ποδώκης Ἀχιλεὺς,
Τυδεΐδην τέ φασιν
Διομήδεα.

Heroen, die dort die Hauptrolle spielten, in den Hintergrund zurückgetreten war, und als es sich darum handelte, denselben Sinn in neu gefundene Bilder zu kleiden, und auf jüngere und später gefeierte Helden überzutragen.

Daß nun in dem Zeitalter der höchsten Blüthe griechischer Geistesbildung dem Volksglauben das mythische Gewand wenigstens insoweit abgestreift war, als nicht blos Philosophen, sondern auch Dichter das Schicksal der Seele nach dem Tode geradehin als nur von dem sittlichen Werthe des Individuums abhängig darstellten, ist aus der angeführten Stelle des Pindar, aus mehreren Fragmenten, besonders der Klaglieder (θρῆνοι) desselben Dichters, und auch sonst aus vielfachen Stellen anderer Schriftsteller zur Genüge bekannt. In Bezug auf dieses ausdrückliche, theoretisch ausgedrückte Dogma neigt sich die neuere Forschung fast durchgehends dahin, dasselbe auf die Lehren der Philosophen, namentlich der Pythagoreer zurückzuführen, ein früheres Vorhandensein aber desselben zu läugnen *). Wir haben gegen diese Annahme Nichts einzuwenden, dafern man sich nur streng innerhalb der Gränzen hält, die wir hier für sie gezogen haben, und dem mythischen Zeitalter nicht auch die Ahnung und den mythischen Ausdruck dieses Höhern, welches immerhin erst damals zum klaren theoretischen Bewußtsein gekommen sein mag, absprechen will. Diesen Uebergang vom bildlichen zum eigentlichen Ausdruck scheint auch Platon gemeint zu haben, wenn er, in dem bekannten Mythus im Gorgias, (p. 523 f.), von den Richtern der Unterwelt sagt, daß sie jetzt über die nackten, des Körpers entkleideten Seelen richten, während sie ehemals über das Schicksal der Seelen entschieden, als diese noch in die körperliche Umgebung gehüllt, dem rein geistigen sittlichen Urtheil sich entzogen. Denn daß der Philosoph an eine solche der Weisheit der Götter so wenig würdige Nachbesserung der göttlichen Gerechtigkeit, wie er dort sie mythisch darstellte, im Ernste geglaubt haben sollte,

*) Vergl. insbesondere Lobeck's Aglaophamus S. 800 ff.

wird jeder, der ihn kennt, ihm zuzutrauen billig Bedenken tragen. — Daß bei Homer dieser freudigere Glaube an eine glücklichere Zukunft, die durch Frömmigkeit und Tugend jeder Einzelne für sich erringen könne, vermißt wird, daß, mit alleiniger Ausnahme des Pindar und einiger Philosophen, vor Allen Platons, die düstere Ansicht über das Geschick der Seelen nach dem Tode auch unter allen übrigen Schriftstellern der klassischen Zeit offenbar vorwaltet, ist und bleibt ein denkwürdiger Zug, dessen Bedeutung wir durch das von uns nach der andern Seite hin Bemerkte keineswegs abweisen oder in Schatten stellen wollen. Jedenfalls wird dadurch bewiesen, daß in der hellenischen Religion das sittliche Moment nicht bis zu dem Grade von Stärke und von Klarheit des Bewußtseins gediehen war, wo es mit jener Ahnung einer Unsterblichkeit im höhern Sinne sich hätte verschmelzen und dieselbe zu einem sittlich begründeten Glauben herausarbeiten können. Daß man aber der griechischen Religion auch den Trieb absprach, zu solcher höhern Klarheit des sittlichen Bewußtseins zu gelangen, können wir auf keine Weise zugeben. Ohne diesen Trieb, ohne den bereits von Alters her in den Mythus und den Cultus hineingelegten Keim einer höhern Erkenntniß hätte auch die Philosophie nicht zu dieser Erkenntniß so weit, wie sie es wirklich that, hindurchdringen können, da die spekulative Philosophie im Alterthum nicht weniger, wie in christlicher Zeit, nur die Entfaltung der in der Substanz des religiösen Bewußtseins verhülltliegenden Wissenskeime ist.

Zu diesen Wissenskeimen gehören, wie Jeder, der nicht blos in den äußerlichen, sondern auch in den geistigen Zusammenhang der religiösen Anschauungen und Cultusgestalten des Alterthums einen Blick gethan hat, unbedenklich einräumen wird, ohne Zweifel vor Allem diejenigen Züge der eleusinischen, samothrakischen und orphischen Geheimdienste, welche den so allgemein in der griechischen Welt verbreiteten Glauben hervorriefen, daß die Theilnahme an diesen Mysterien den Eingeweihten die Hoffnung auf ein besseres Loos im Hades begründe.

Bekanntlich gehören jene Geheimdienste zu denjenigen Punkten der Alterthumskunde, die neuerdings vorzugsweise Gegenstand der umfassendsten gelehrten Untersuchungen und Parteikämpfe geworden sind. Was insbesondere diese Kämpfe betrifft, so scheint es uns, als ob von Vielen der Streitenden die Streitfrage falsch gestellt, von noch Mehreren der Zusehenden aber falsch verstanden worden sei. Man meint nämlich, daß es sich um die Alternative handelt, ob eine Mysterienlehre, in welcher außer andern hohen Dingen namentlich die Einheit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele ausdrücklich in Form eines Dogma oder gar in Form eines wissenschaftlichen Systemes verkündigt ward, ob eine solche Lehre in der Urzeit aus dem Orient nach Griechenland übertragen und dort, im Widerspruche mit dem öffentlichen Götterdienst, alle Jahrhunderte der hellenischen Cultur hindurch den Adepten als Geheimniß mitgetheilt worden sei, oder ob es überhaupt keine solche Lehre gegeben habe, die Mysterien neuern Ursprungs und nur in feierlichen Cultushandlungen bestehend, was aber für Mysterienlehre ausgegeben ward, nur eine Charlatanerie betrügerischer Priester, die aus solcher Geheimnißkrämerei ein Gewerbe machten, gewesen sei. Von den Gliedern dieser Alternative ist gewiß das eine genau eben so weit von der Wahrheit entfernt, wie das andere. Ueber das Alter der Mysterien zu streiten ist hier nicht unsere Absicht; so viel aber scheint uns gewiß, daß man Bedenken tragen kann, der Hyperkritik jener skeptischen Forscher beizupflichten, welche die Existenz der Mysterien zu keiner frühern Zeit gelten lassen, als wo sie durch ausdrückliche Zeugnisse von Schriftstellern beglaubigt wird, ohne darum sich jenen Ultragläubigen in den Arm zu werfen, welche nicht blos die religiöse Ahnung, sondern auch die ausdrückliche Lehre nicht weit genug ins finstere Alterthum zurückschieben zu können meinen. Nicht auf die Zeitbestimmung als solche kommt es uns hier an, sondern auf die höhere Würde und den ächt religiösen Gehalt der Mysterien, der freilich, so scheint es, nur dann gerettet werden kann, wenn der Ursprung derselben in ein

Zeitalter fällt, welchem ächte Produktivität auf dem Gebiete des Mythus und des Cultus mit mehrerem Rechte zuzusprechen ist, als dies in Bezug auf die Zeit der Blüthe griechischer Philosophie der Fall sein möchte. Ein ächt religiöser Gehalt aber, den man den Mysterien nur dann abzusprechen wagen kann, wenn man das einstimmige Zeugniß des ganzen Alterthums Lügen zu strafen kein Bedenken trägt, bethätigte sich, dem Geiste der hellenischen Religion zufolge, nicht sowohl in ausdrücklicher Lehre, als vielmehr meist nur in Mythen und Cultusbildern, aus welchen dasjenige, was sich als Lehre vortragen läßt, abzuziehen und zu folgern den Einsichtigen überlassen blieb. Wenn es demnach heißt: durch die Mysterien wurde den Eingeweihten die Hoffnung auf ein glückliches Loos im Hades zu Theil *): so ist dies nicht so zu erklären, als sei in den Mysterien das Dogma von dem Lohne, welchen die Gerechten und die Tugendhaften jenseits zu erwarten haben, als Lehre vorgetragen worden, sondern richtiger so: das religiöse Bewußtsein von der Unsterblichkeit und der zukünftigen Seligkeit der geistig Gerechten gab sich seinen Ausdruck in den Ceremonien und den mythischen Erzählungen der Geheimdienste; es theilte sich durch diese Organe den Geweihten mit und pflanzte sich von den frühern auf spätere Geschlechter fort. Die Meinung, es werde durch die Einweihung nicht sowohl die Aussicht auf jene bessere Zukunft theoretisch eröffnet, als vielmehr solche Zukunft selbst thatsächlich begründet und verliehen, so daß nur die Geweihten, nicht

*) In der bekannten Stelle des Isokrates (Panegyr. 6) wird diese Hoffnung statt alles andern Inhalts als das Gesammtergebniß der Mysterien erwähnt; und auch manche andere Stellen, namentlich bei Dichtern und Philosophen lassen schließen, daß der gesammte Inhalt der Mysterien, namentlich der eleusinischen und orphischen, sich in diesem Resultate, dem eigentlichen Zwecke der Geheimdienste, zusammenfaßt. Was Cicero in den bekannten, vielfach angeführten Stellen sonst noch als Inhalt der Geheimlehre erwähnt, das nennt Isokrates nicht als in der Geheimlehre enthalten, sondern neben ihr.

aber die Ungeweihten auf dieses Glück Anspruch zu machen hatten: diese Meinung, welche sich in Bezug sowohl auf die eleusinischen, als auf die orphischen Mysterien durch die gewichtigsten Zeugnisse als gangbar in der blühendsten Zeit Griechenlands bewährt findet *), können, so abergläubig man sie

---

*) Lobeck, der (Aglaoph. p. 68. seqq.) diese Zeugnisse zunächst in Bezug auf die Eleusinien mit vieler Gewissenhaftigkeit, wiewohl nicht vorurtheillos (sonst würde er z. B. den χορὸς μυστῶν des Aristophanes zu erwähnen nicht unterlassen haben, der, wenn er auch zunächst nicht für einen eleusinischen, sondern für einen dionysischen [aus dem Feste der Lenäen, zu welchem ein Geheimdienst gehörte, vergl. Creuzers Symbolik III. S. 320 ff.] zu gelten hat, doch von dem Dichter in absichtlichem Doppelsinn, wie es scheint, so gehalten ist, daß, was er singt, eben so wohl auch auf die Eleusinien paßt, — eben so auch viele Stellen des Platon, des Pindar u. a.) zusammenstellt, strebt doch allzusichtlich dahin, das Gewicht derselben zu verringern, und die hohe Bedeutung jener Mysterien auf bloße Aeußerlichkeiten zu reduciren. Zu welcher Behandlung der alten Schriftsteller solche Vorurtheile selbst einen scharfsinnigen und gründlichen Gelehrten verführen können, dafür sei es erlaubt, hier ein Beispiel anzuführen. Lobeck erwähnt (p. 71.) die Stelle des Euripides (Herc. fur. v. 615) wo Herakles, von seinem Hinabgange in den Hades sprechend, sagt: τὰ μυστῶν ὄργι' εὐσέβησ' ἰδών. Dies erklärt Lobeck, ohne auf den Zusammenhang zu reflektiren so: Eleusiniorum simulacra sibi in orcum profecto summam laetitiam attulisse profitetur Hercules Euripideus, und stellt es mit einer Stelle des Virgilius in der Ciris zusammen, wo Diejenigen glücklich gepriesen werden, die das Fest der Panathenäen schauten. Bei genauerem Einblick in die euripideische Stelle aber findet man, daß dieselbe als Antwort dient auf die Frage: ob Herakles den Cerberus im Kampf besiegt, oder als Geschenk der Göttin (der Persephone) erhalten habe. Herakles antwortet: im Kampfe: dieser nämlich sei ihm geglückt, weil er zuvor die Mysterien geschaut. Die Stelle beweist also offenbar, und zwar mit einer eigenthümlichen und interessanten Wendung, was freilich Lobeck

schelten mag, doch weder aus grobem Betrug von Priestern, welche auf diesem Wege für jene Gaukelei ein größeres Ansehen zu gewinnen trachteten, noch aus bloßer Verwechselung theoretischer Lehre mit praktischer Verleihung entstanden sein. Ihr tiefer liegender Grund ist unstreitig dieser, daß jenes Bewußtsein, welches in den Mysterien seinen Ausdruck fand, wesentlich das Bewußtsein einer geistigen Weihe, einer Steigerung des geistigen Seins über die gemeine Natürlichkeit des Seelenlebens hinaus war. Indem dieses Bewußtsein an solche geistige Weihe die Hoffnung eines seligen Lebens nach dem Tode geknüpft erkannte, drückte sich ihm diese Erkenntniß bildlich als ein Errungenwerden der Seligkeit durch die Symbole dieser Weihe aus. Genau eben so, wie von dem christlichen Bewußtsein das Mysterium der Taufe (mit welchem jene alten Mysterien zum Theil das bezeichnende Symbol der Wasserreinigung gemein hatten) als Bedingung der Wiedergeburt zum ewigen Leben gefaßt worden ist; was doch unstreitig auch nur als geltend im symbolischen, aber nicht im eigentlichen Sinne zu verstehen ist. — Die Form eines Geheimdienstes war das natürliche Symbol für die ihrer Natur nach geheimnißvolle und mysteriöse Aneignung jener geistigen Güter, deren Besitz dem Individuum eine selige Fortdauer im Reiche der Abgeschiedenen verbürgen soll.

Bei dieser großen Verwandschaft des Sinnes der Mysterienlehre, — wir bedienen uns der Kürze wegen dieses Ausdrucks, ohne damit sagen zu wollen, daß es Lehre im eigent-

---

eben nicht bewiesen sehen will: daß nach der Voraussetzung des Dichters die Einweihung in die Mysterien es ist, wodurch jedweder glückliche Erfolg im Hades bedingt wird. Es ist demnach diese Stelle zusammenzustellen mit jenen mehrfach vorkommenden (Apollon. Rhod. I, 915. u. das. die Scholien. Diod Sic. V, 49. Orph. Arg. 465. u. a.), wo auch von andern Heroen der Sage, Jason, den Dioskuren, Odysseus u. a. erzählt wird, sie haben, um des Erfolgs ihrer Thaten gewisser zu werden, Mysterienweihen empfangen.

lichen Wortsinne war, — zu demjenigen, was wir eben als Sinn der mythischen Forschungen des Elysiums aufgezeigt, entsteht die natürliche Frage, ob nicht zwischen Beidem ein historischer Zusammenhang stattfinden möge. Zwar läßt sich sagen, daß genau genommen, jene Lehre von etwas Anderm spricht, als diese Mythen, nämlich nicht von einem von dem Hades unterschiedenen, elysischen Gefilde, sondern von einem seligen Loos der Abgeschiedenen im Hades selbst. In den Hades als solchen wurde, wie am deutlichsten aus Aristophanes (in der vorhin erwähnten Stelle der Frösche) erhellt, außerdem aber auch aus den auf die Mysterienlehre zurückweisenden Stellen des Pindar, Sophokles *), Isokrates, Platon, u. s. w. geschlossen werden kann, der Gegensatz verlegt, den der Letzte der hier genannten Schriftsteller (Phaed. p. 69.) durch ἐν βορβόρῳ κεῖσθαι **) und μετὰ θεῶν οἰκεῖν ausdrückt. Indeß haben wir oben gesehen, wie Pindar Beides, die Seligkeit im Hades als Zwischenzustand, und die Seligkeit im Elysium, beide zwar ausdrücklich unterscheidend, doch mit einander in Verbindung bringt. Obgleich wir keine ausdrückliche Bürgschaft dafür haben, daß er dies im authentischen Sinne der Mysterienlehre that, so wird Letzteres doch durch den Umstand wahrscheinlich, daß die Lehre von der dreifachen Bahn, die Jeder zu durchlaufen habe, in deren Folge der Dichter des Elysiums gedenkt, allerdings entweder orphischen Ursprungs oder doch

*) Wir meinen die Stelle in dem Fragment bei Plut. de aud. poët. p. 81. Wyttenb.; welche übrigens das Merkwürdige hat, daß dort das glückliche Loos der Gerechten im Hades schlechthin ζῆν genannt wird (τοῖσδε γὰρ μόνοις ἔχει ζῆν ἐστί), eben so wie im neuen Testamente.

**) Da derselbe Ausdruck nicht nur bei manchen spätern Schriftstellern, sondern auch bei Aristophanes (Ran. v. 146.) vorkommt, so scheint es, als ob er nicht erst von Platon zu diesem Behuf erfunden, sondern, wo nicht in den Mysterien selbst, doch in mündlichen und schriftlichen Mittheilungen über die Mysterienlehre schon zuvor gebraucht worden sei.

durch die Orphiker adoptirt war. Davon aber abgesehen, so mußten wir gleichfalls schon oben bemerken, wie wenig feststehend auch der mythische Ausdruck für die den sterblichen Gemahlen der Göttinnen bereitete Seligkeit war; es könnte daher wohl sein, daß die Mysterienlehre, ohne darum dem Sinne des Mythus, von dem sie diese Ueberlieferung überkommen oder der selbst sich vielleicht erst aus denselben Keimen mit der Mysterienlehre entwickelt hatte, untreu zu werden, den Sitz der Seligen in den Hades — in welchem sie zuerst, sei es die irdische, oder eine andere Sonne scheinen ließ *), — verlegt, der Namen Elysium und μακάρων νῆσοι aber sich enthalten hätte. Aber freilich, um einen solchen Zusammenhang mit Zuversicht zu behaupten, fehlt es uns an hinreichenden historischen Beweisen; die wenigen Spuren, die sich allenfalls auffinden lassen, können höchstens, vereinigt mit den geistigen Momenten, die für einen solchen Zusammenhang sprechen, eine subjektive Wahrscheinlichkeit, aber noch nicht eine objektive historische Gewißheit begründen. Die erste dieser Spuren bezieht sich auf

*) Es ist bemerkenswerth, wie bei Beschreibung dieser Seligkeit im Hades die Dichter fast nie unterlassen, den sanften Glanz des dortigen Sonnenlichtes zu erwähnen. So spricht Pindar (Ol. II.) von einem, bei Tag und Nacht gleichen ἄλιος ἀπονέστερος, derselbe Dichter (Thren. Fragm. I.) von dem Lichte unserer Sonne, das Jenen zur Nachtzeit scheine; so Aristophanes, (der übrigens den Mystenchor dort auch zur Nachtzeit mit Fackeln auftreten läßt), von einem φῶς κάλλιστον ὥσπερ ἐνθάδε, von einem nur den Geweihten leuchtenden ἥλιος und φέγγος ἱλαρόν u. s. w. Man sieht, daß diese Bilder dem ausdrücklich hervorzuhebenden Gegensatze gegen das Dunkel des homerischen Hades ihren Ursprung verdanken. Bei der Beschreibung des Elysium fallen sie weg, weil hier das Sonnenlicht sich von selbst versteht; hier herrschen vielmehr, wahrscheinlich in Folge des Vorbildes jener homerischen Stelle, auch bei den Späteren die Bilder einer schönen Meer- und Inselnatur vor, aus denen der Ausdruck μακάρων νῆσος oder νῆσοι wahrscheinlich abgezogen ist.

den Urſprung der Myſterien, welcher namentlich der der demetriſchen, von Einigen (Arrian. ap. Eusthat. ad Od. V, 135. Diod. V, 49) auf Jaſion, den bekannten Günſtling der Ceres, zurückgeführt wird. Von dieſem Jaſion heißt es zwar bei Homer (Od. V, 128), daß Zeus ihn, aus Unwillen über die von Demeter ihm erwieſene Gunſt, durch einen Blitzſchlag getödtet habe. Aber gerade dieſer Umſtand beweiſt nur um ſo mehr, daß jene Gunſt ihn eben ſo, wie andere Sterbliche die Gunſt anderer Göttinnen, zur Unſterblichkeit beſtimmte; und wirklich wird Jaſion nach Diodor in der eben angeführten Stelle, als Gemahl der Kybele, die vielfach mit Demeter verwechſelt worden iſt, unter die Götter verſetzt. Es war bei der Hochzeitfeier der Harmonia, wo er die Liebe der Göttin gewonnen haben ſoll; — ein neuer Beweis von der Verwandſchaft des Sinnes dieſer Sage mit dem Sinne der zuvor erwähnten. Das geheimnißvolle Glück dieſes Jaſion wird in einem merkwürdigen Verſe des Theokrit auf ganz ähnliche Weiſe bezeichnet, wie ſonſt das Glück, welches die Myſterien erwähnen *). — Jaſion zeugt mit Demeter den Plutus (Hesiod. Theog. 969. Diod. V, 49. 77.); durch den Namen des Plutus aber werden mehrfach die Segnungen bezeichnet, die Demeter und Perſephone den Menſchen, die ſie lieben, zu Theil werden laſſen (Hom. Hymn. in Cer. 486. vergl. Creuzers Symbolik II. S. 412 f. die Note), alſo unſtreitig wohl auch die Segnungen der Geheimlehre **). — Mehr Gewicht

*) Ὃς τόσσων ἐκύρησεν, ὅσ' οὐ πευσεῖσθε βέβαλοι. Theocr. Id. III. 51. Uebrigens ſcheint das Zuſammentreffen dieſer theokritiſchen Stelle mit der vorhin erwähnten Nachricht des Arrian, nach welcher Jaſion namentlich in Sicilien die Myſterien begründet haben ſoll, zu zeigen, daß das Gedächtniß dieſes Halbgottes, den wir ſonſt nicht eben ſehr häufig erwähnt finden, beſonders in Sicilien lebendig war, und in den dortigen cerealiſchen Myſterien gefeiert ward.

**) Vielleicht kann aus dieſer Zuſammenſtellung ein Licht fallen auf den denkwürdigen Umſtand in dem berühmten pindariſchen Ge-

aber möchten wir noch auf einen Umstand legen, der unmittelbar den Inhalt der Mysterien, die Art und Weise betrifft, wie in denselben das Bewußtsein über die Unsterblichkeit und das selige Loos der Gerechten ausgedrückt und mitgetheilt ward. Ueber diese Art und Weise wissen wir zwar nichts Vollständiges und Zusammenhängendes; wir wissen es eben darum nicht, weil seine Geheimhaltung den Griechen eine nie verletzte Pflicht blieb. Aber daß ein wesentliches Moment in dem Gedankengange der cerealischen Mysterien die Vermählung des Hades oder Pluton (die Verwandtschaft dieses Namens mit Plutus ist nicht ohne Bedeutung für unsern Zusammenhang) mit der Persephone, der Bacchischen die des Dionysos mit jenem geheimnißvollen Wesen, welches Creuzer wohl nicht ohne Grund gleichfalls für Persephone hält, bildete, unterliegt keinem Zweifel. Hier liegt in der That nahe genug, namentlich die erstere mystische Vermählung für einen symbolischen Ausdruck jenes religiösen Grundgedankens der Mysterien zu halten, daß auch dem Hades die Gottheiten der Oberwelt nicht fremd bleiben. So aber wäre der Uebergang von jenen Dichtersagen auf die Mysterienlehre gebahnt, dafern man nämlich annehmen dürfte, daß durch letztere die Geweihten in Stand gesetzt wurden, an die Stelle des Hades sich selbst oder ihre eigene abgeschiedene Seele zu setzen; eine Annahme, welche dem, was wir sonst von dem Geist und Sinn der Mysterien wissen, keineswegs als fremd erscheinen kann. In der Gestalt des mystischen Dionysos aber, der ja, — wenn es anders für erlaubt gelten darf, dem Beispiel des Sophokles *) folgend, in die-

---

dicht, daß als Bedingung des Wissens um das Schicksal der Seelen nach dem Tode Πλούτος ἀρετᾶις δεδαιδαλμένος genannt wird (Ol. II. v. 53. Böckh.). Auch anderwärts bei Pindar und andern Schriftstellern kommen die Worte Πλούτος und Ὄλβος in ähnlich geheimnißvollen Beziehungen vor.

*) Antig. V. 1115 seqq.

ſen Zuſammenhang den öffentlichen Mythus hinüberzutragen, — von Haus aus ein Menſchgeborner war, ſpiegelt ſich ohnehin auf die vielfachſte Weiſe das Schickſal der Sterblichen. So daß es von dieſem mythiſchen Weſen noch weniger Wunder nehmen könnte, wenn, was wir freilich, wie wir uns wohl bewußt ſind, keineswegs als erwieſen im ſtreng wiſſenſchaftlichen Sinne anſehen dürfen, ſeiner Ehe mit Libera, oder welche andere Namen ſonſt die in den Myſterien ihm anvermählte Gattin trug, als den abgeſchiedenen Sterblichen Heil und Segen bringend betrachtet worden wäre.

Recensionen.

Vorlesungen über Glauben und Wissen, als Einleitung in die Dogmatik und Religionsphilosophie, gehalten und auf den Wunsch seiner Zuhörer herausgegeben von Dr. Joh. Ed. Erdmann, außerord. Prof. d. Phil. an d. Univ. zu Halle. Berlin, Verl. v. Duncker u. Humblot. 1837. gr. 8.

Von

H. M. Chalybäus.

Diese Vorlesungen erscheinen, laut der Vorrede, ohne wesentliche Veränderung so, wie sie gehalten worden sind, und auf das jugendliche Auditorium gewirkt haben. Sie sollten geschriebene Hefte ersetzen, welche bei der Weise des Vortrags nicht füglich angelegt werden konnten. „Diese Untersuchung (sagt der Verf.) in eine solche Gestalt bringen, die ich ihr geben würde, wenn ich dem in der Wissenschaft gereiften Publicum die Früchte meines Nachdenkens vorlegen sollte, hieß ihr den Charakter nehmen, den eine Mittheilung dessen, was die einsame Betrachtung gebar, an frische jugendliche Gemüther athmet." — „Ich bitte daher Jeden, der dieß Büchelchen berücksichtigt, den Gesichtspunkt festzuhalten, daß es academische, ja sogar einleitende Vorlesungen sind, die ich gebe, und daß es hierin seine Erklärung findet, wenn Vieles, was dem reiferen Leser bekannt ist, sehr ausführlich behandelt, Anderes wiederum, was dem Geübteren vieles zu denken übrig läßt, nur flüchtig berührt wird."

Diese Verwahrung dürfte leicht weniger erwarten lassen, als in der That hier geboten wird; vielmehr findet sich hier bei wissenschaftlicher, ächter Popularität das Interesse des

Gegenstandes mit würdiger, besonnener und eindringender Darstellung zusammen, und empfehlen sich auch einem weiteren philosophischen und theologischen Lesekreise; ja selbst mancher Gegner der spekulativen Methode dürfte sich bei so besonnener, von Mysticismus und Scholasticismus gleichweit entfernter Anwendung bis auf einen gewissen Punkt mit derselben gern vertragen. Wahrhaft erfreulich war es überdieß dem Ref. auch in dieser Schrift den alten Satz wiederum bewährt zu finden, daß Gründlichkeit und Klarheit des Denkens sich fern hält von jener kaustischen Polemik halbwüchsiger Jünger, die durch Vergiftung mit Persönlichkeiten ersetzen wollen, was ihren Waffen an Schärfe abgeht. Wie viele Veranlassungen zu Ausfällen boten sich hier dem Verfasser dar, und wie würdig wußte er dabei mit dem ihm zu Gebote stehenden Witz zu schalten!

Indem wir es versuchen, den Gedankengang des Verfassers frei übersichtlich wiederzugeben, werden wir die Stellen bemerklich machen, die uns in Zweifel darüber ließen, entweder welches die wahre Meinung des Verfassers, oder ob diese Meinung wahr sei; aber es soll uns dabei nicht entfallen, daß jene Stellen wohl zum Theil gerade diejenigen sein mögen, die der Verfasser selbst um des Zweckes dieser Vorträge willen nicht weiter verfolgen wollte und konnte.

Einleitende Betrachtungen suchen im Gebiete der Wissenschaft überhaupt zuerst die Stelle ausfindig zu machen, wohin die gegenwärtige Untersuchung gehört. Das Verhältniß des Glaubens zum Wissen oder, wie man es auch minder scharf und richtig ausdrückt: der Gegensatz, der zwischen Religion und Philosophie, Offenbarung und Vernunft, Christenthum und Philosophie, Suprarationalismus und Rationalismus u. s. w. stattfindet, — dieses Verhältniß und dessen Entwicklung gehört, dem Verfasser zufolge, weder in die Philosophie noch in die Dogmatik, sondern in eine beiden Wissenschaften gemeinschaftliche Einleitung; die ganze Streitfrage, heißt es hier, ist psychologischer Natur und mithin der Gegenstand einer besondern, weder in das eigentliche System der Philosophie noch in das

der Theologie gehörigen Erkenntnißlehre, Phänomenologie, oder wie man eine solche Propädeutik sonst nennen will. Indirekt also scheint auch Hr. Erdmann sich dafür zu entscheiden, daß diese Untersuchung, dergleichen auch im weiteren Umfange die Hegelsche Phänomenologie ist, einen Theil des Systems nicht ausmache; nur möchten wir die Frage nach der Stelle, wohin sie im System gehöre, nicht mit dem Verfasser durch die Behauptung abweisen, daß sie gar nicht in die Philosophie gehöre, sondern vielmehr eine Reflexion über die Philosophie sei. Wohin gehört denn diese? In eine Wissenschaft, die über alle Wissenschaft reflektirt, also noch höher steht, als die Wissenschaft überhaupt? — Wir wollen diesen Streitpunkt, der von dem Verfasser jedenfalls auf eine ungenügende Weise angefaßt worden ist, hier nicht weiter erörtern; theils weil er schon im ersten Hefte des ersten Bandes dieser Zeitschrift S. 82. von Weiße so gut wie entschieden worden ist, theils weil Referent selbst nächstens ein Weiteres über die psychologische Bedeutung der ganzen Frage zu sagen gedenkt. Denn wenn diese Untersuchung in die Phänomenologie, die Phänomenologie aber größtentheils nachher im System, wie solches Hegel in der Encyclopädie darlegt, an diejenige Stelle gehört, welche die Lehre vom subjektiven Geist, d. i. Psychologie, einnimmt, so kann kein Zweifel mehr obwalten, wohin die Hauptaufgabe der ganzen Untersuchung falle. Denn wenn auch Hr. Erdmann dieselbe in eine specielle Beziehung zur positiven Religion gebracht hat, so würde es dennoch unsers Bedünkens nicht wenig zur reinen und lichtvollen Lösung der Aufgabe beigetragen haben, wenn der Verfasser nicht gleich von vorn herein über die eigentliche psychologische Natur und Bedeutung des Hauptgedankens seiner Schrift in einer gewissen Unbestimmtheit geschwebt hätte.

Nicht so leicht kann sich Referent mit dem Verfasser über eine andere Behauptung ins Klare setzen, welche dieser Einleitungsfrage das große Gewicht und die entscheidende Bedeutung, die man ihr von jeher und namentlich jetzt aufs Neue

für Philosophie und Theologie beigemessen hat, überhaupt abspricht. Allerdings gehört die Vorfrage nach dem Verhältniß des Wissens und Glaubens weder in die kirchliche Dogmatik, noch in die ihr zur Seite stehende Religionsphilosophie; allerdings kann die Lösung derselben in so fern für die Philosophie von gar keinem Gewicht sein, als es dieser bei dem selbstständigen Gange ihrer Untersuchungen gar nicht darauf ankommen kann und darf, ob ihre Resultate mit dem positiven Kirchenglauben übereinstimmen werden oder nicht; und allerdings kann der Philosoph durch ein solches Vorurtheil (Präjudiz) leicht seine Selbstständigkeit einbüßen, indem schon die Bemühung, das Wissen mit dem Glauben übereinstimmend darzustellen, aus der insgeheim zum Grunde liegenden Ueberzeugung hervorgeht, daß die religiösen Sätze sicherer und wahrer seien, als die blos philosophischen, und daß diese sich vor jenen gleichsam zu legitimiren hätten. Nichtsdestoweniger ist und bleibt — wie der Verfasser selbst sagt — in der einleitenden Erkenntnißlehre und für diese Lehre jene Entscheidung von äußerster Wichtigkeit. Nun setzen aber sowohl Religionsphilosophie als Dogmatik eine solche Erkenntnißlehre voraus und machen sich mithin, wenigstens rücksichtlich jener Frage, von derselben abhängig; folglich muß mittelbar auch für die beiden genannten Wissenschaften jene Entscheidung auch in demselben Verhältniß wichtig sein, als sie es für die Einleitung ist; ja von der Entscheidung, welche hierüber in der Einleitung gegeben wird, wird es abhängig sein, ob eine Religionsphilosophie und eine Dogmatik überhaupt mit wissenschaftlicher Berechtigung existiren könne oder nicht. Dieß könnte nur dann geläugnet werden, wenn sich durch die Untersuchung selbst die Nichtigkeit alles Gegensatzes zwischen Glauben und Wissen, d. h. das Nichtvorhandensein eines Unterschiedes oder eines Verhältnisses überhaupt, darthäte. Daß dem aber nicht so sei, davon liefert das gegenwärtige Werk selbst den besten Beweis. So lange jene Vorfrage nicht entschieden ist, werden wir freilich wohl thun, dem Rath des Verfassers

zu folgen, und in beiden Gebieten selbstständig fort zu forschen, zumal da es leicht möglich sein kann, daß jene Frage überhaupt erst am Ende des Systems, d. h. nach höherer Vollendung der Wissenschaft in allen ihren Theilen, nicht aber im Voraus und rein a priori zur vollkommenen Lösung gebracht werden könnte; dann aber, wenn die Lösung gegeben ist, wird sich auch zeigen, daß diese für positive und philosophische Religionslehre eine ebenso wichtige Entscheidung ist, wie sie, so lange sie noch ungelöst blieb, für das Bewußtsein ein wichtiges Problem genannt werden mußte.

Doch es hat ja schon aufgehört, ein Problem zu sein. Die dialektische Methode hat es seiner Lösung zugeführt. Interessant ist der didaktische Kunstgriff, mit welchem der Verfasser hier das Wesen dieser Methode seinen Zuhörern begreiflich macht. Wer Etwas von Mathematik versteht, weiß auch, was man unter Axiom, Theorem, Postulat und Construktion zu denken hat. Ein philosophisches System kann nicht mit unbewiesenen, und auch nicht mit bewiesenen Sätzen anfangen. Aus diesem Dilemma rettet es sich durch Postulate — aber nicht durch viele und willkührliche Postulate, sondern durch das eine: den Begriff des Postulirens selbst, nämlich durch den: Denke! Das geometrische Construiren schließt eine Mehrheit möglicher Fälle, eine Wahl unter fertigen Gedanken, mithin eine gewisse Willkühr ein; ebendeßwegen war dieser Ausdruck nicht wohl gewählt für die philosophische Methode. Dagegen läßt sich die ganze (Hegelsche) Dialektik sehr leicht in eine Form bringen, oder eigentlich der Nervus ihrer Procedur besteht in dieser Form, daß alle Sätze als Postulate erscheinen; das Denken soll Etwas denken, es producirt denkend, aber es producirt nicht willkührlich, sondern nothwendig, und sein Produciren ist genauer genommen nur ein Reproduciren — ein Für sich machen des an sich im Denken, in der Vernunft, Liegenden.

Die Lösung des Problems, die mittels dieser Methode gegeben werden soll, kommt nun — kurz gefaßt — durch folgende Hauptwendungen zu Stande.

Der Ausgangspunkt ist hier das noch nicht reflektirende, unmittelbare Bewußtsein des Christen, der sich in Christo mit Gott versöhnt fühlt; es ist der kindliche, naive Zustand des Gemüths, das sich keinen Zweifel beigehen läßt, weil es noch gar nicht bedacht, was es glaubt; welches befriedigt, ruhig, selig ist in seinem Kindesglauben. Dieß ist der Glaube im engsten Sinne, nämlich ein Zustand der Seele, welcher selbst Seligkeit ist — nicht selig machend, sondern selbst der selige Friede, die unmittelbare Gewißheit der Versöhnung, der Liebe und Einigkeit mit Gott. In solchem Glauben sind insbesondere die Frauen und die sogenannten Bildungslosen der Gemeinde, welche Predigten, die gegen Zweifel gerichtet sind, nicht einmal verstehen. Dieß also ist der Glaube oder die Religion im subjektiven Sinne bei solchen naiven Gläubigen; was ist aber das Objekt dieses Glaubens, oder was glaubt er? Das Glaubensobjekt oder die Glaubenslehre ist auf dieser Stufe Nichts als eine Geschichte, Facta, eine Reihe von Thatsachen, deren immer eine zur andern hinzutritt, um die mangelhafte Einseitigkeit jedes einzelnen Factums gleichsam zu corrigiren, und so den Begriff der ewigen Wahrheit successiv zu vervollständigen. Die Totalwahrheit der christlichen Religion, abstrakt ausgedrückt, ist: Gott und die Menschheit ist versöhnt. Dieß wird faktisch-geschichtlich von dem unbefangenen Glauben so gewußt: der Mensch (Adam) hat sich Gott gegenübergestellt, gesündigt, sich von ihm entzweit; er war verloren: aber dieser unselige Zustand hörte auf, es trat sinnlich anschaubar die Versöhnung des Menschlichen und Göttlichen im Gottmenschen Jesu auf. Nun war freilich die Versöhnung nur das Eigenthum dieses Einzelnen; sie sollte als das Eigenthum der ganzen Menschheit gewußt werden, deßhalb mußte der Tod jenes Individuums als solches eintreten; er stirbt, damit die Versöhnung die Form der Einzelnheit abstreife. Damit erschiene nun aber wieder die Versöhnung selbst als etwas Vorübergegangenes; daher ersteht der Gottmensch vom Tode und ist und bleibt gegenwärtig in seiner Gemeinde. — So nimmt also die reli-

giöse Wahrheit auf dieser Stufe durchgängig die Gestalt historischer Vorgänge an; das Gemüth kann sie jetzt noch unter keiner andern Form erfassen. Die Religion subjektiv ist hier noch die unmittelbare Gewißheit: ich bin selig; objektiv ist sie dieselbe Wahrheit, als verkündigtes, geschehenes Factum. Glaube und Dogma sind also hier dasselbe, fallen noch gar nicht auseinander.

Allein dieser selige Zustand des unmittelbaren Kindesglaubens hört, so zu sagen, bei der leisesten Berührung auf; denn jede Unbefangenheit, Naivetät, verschwindet in dem Augenblicke, wo wir uns ihrer bewußt werden. Dieß geschieht aber, sobald wir darauf reflektiren, daß wir Etwas glauben; augenblicklich tritt hier das Glauben (das Ich) dem Objekt (dem Dogma) im Bewußtsein gegenüber. Das Ich soll nun etwas Positives, ein historisches Faktum, annehmen. Die Ansicht, welche hier obwaltet, ist der Dogmatismus; er verlangt, es solle Etwas (nicht aus Vernunftgründen, sondern) um seiner bloßen Thatsächlichkeit willen geglaubt werden, und setzt die Seligkeit als Folge eines solchen Glaubens, gleichsam als habe Gott willkührlich die Seligkeit als Prämie für dieses Verfahren bestimmt; ein innerer Zusammenhang zwischen Glauben und Seligkeit findet da gar nicht statt. Dieß ist nun aber weder rationell noch biblisch; die Bibel setzt das Dogmatische gar nicht dem Rationalen entgegen; dem Dogmatismus ist das Dogma wahr, weil es Factum ist, der Bibel zufolge ist es wahr, obgleich es Factum ist. Wenn Christus von einer Seligkeit des Glaubens oder der Gläubigen sprach, so sprach er von jenem ersten, unreflektirten, kindlichen Gemüthszustande, nicht von diesem starren Autoritätsglauben.

Der Dogmatismus aber verwickelt sich bald in seine eignen Widersprüche; denn wenn etwas blos deßwegen geglaubt werden soll, weil es Objekt, faktisch, ist; so ist lediglich der Charakter der historischen Positivität die Hauptsache, und ob das Glaubensobjekt mit den Ansprüchen des Subjekts, der Vernunft, übereinstimme, ist ganz gleichgültig. Genau genommen,

kommt es gerade darauf an, daß das Objekt vom Ich nicht gesetzt werde; es soll gerade das Gegentheil davon sein; die Wahrheit wäre nur Wahrheit, in so fern sie nicht rational wäre: „credibile est, quia ineptum, verum, quia impossibile est.“ (Tertullian.) Zu dieser Absurdität wird der dogmatische Aberglaube consequenter Weise getrieben, und zu diesem Aberglauben gehört auch insgemein der sogenannte Pietismus unserer Tage. (S. 65.) Indem man aber die Irrationalität und Unbegreiflichkeit des Dogmas zum Kriterium seiner Wahrheit macht, vergißt man, daß man eben damit die Vernunft selbst (nur auf negative Weise) zur Schiedsrichterin in letzter Instanz erhebt, denn eben an ihr soll das Wahre erkannt werden, und hiermit überstürzt sich dieser Aberglaube selbst. — Bisher also hatte das Objektive für die Wahrheit gegolten, und zwar wurde dieß angenommen, 1) ohne darauf zu reflektiren, ob das Objekt mit dem Denken (Ich) übereinstimme; 2) mit dem Bewußtsein, daß es auf eine solche Uebereinstimmung nicht ankomme; und 3) mit der Erkenntniß, daß das Objekt gerade das Gegentheil vom Ich sei.

Jetzt hat sich gezeigt, daß das Objekt noch nicht deßhalb Wahrheit sei, weil es Objekt ist, sondern dadurch, daß es vom Ich als Wahrheit anerkannt wird; daher entsteht beim Objekt jederzeit die Frage, ob es auch wahr, d. i. mit dem Ich, dem nothwendigen Denken, übereinstimmend sei. Es wird nicht geläugnet, daß das Objekt sei, aber es wird gezweifelt, ob es wahr sei; soll es gewiß sein, so muß gezeigt werden, daß es dem vernünftigen Denken auf keine Weise widerspreche; das Ich also wird zum Kriterium der Wahrheit erhoben. Wenn das Ich ein Glaubensobjekt annehmen kann, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen, so wird dieses Glaubensobjekt für wahr gelten können. Hierbei ist es nun aber wieder gleichgiltig, wie beschaffen das Objekt an sich sei; es kann Alles für wahr gelten, was nur nicht der Vernunft widerspricht. Dieß aber kann sehr Vieles und Mancherlei sein; über das Objekt selbst wird dadurch gar Nichts bestimmt, man

läßt Allerlei gelten, und Allerlei ist gleich giltig. Dieß ist der Standpunkt des religiösen Indifferentismus, Nihilismus, einer falschen Toleranz oder — wenn man dabei selbst das Bewußtsein der Mangelhaftigkeit dieser Ansicht hat — der religiösen Ironie. „Der Glaube macht selig", sagt man dann, gleichviel, was geglaubt werde, wenn es nur der Mensch glaubt. Die Religion, die Wahrheit hat dann gar keine ihr eigenthümliche und nothwendige Bestimmung oder Merkmal an sich selbst. In dieser Ironie findet man, daß seine eigne Ueberzeugung unwahr ist. So dekretirte einst die französische Nation, es sei kein Gott; dann wieder, es sei einer, u. s. w.

Ist aber das Bewußtsein einmal so weit gegangen, die Bestimmtheit des objektiv Wahren an sich zu negiren, so muß es consequenter Weise auch noch weiter fortschreiten, und überhaupt alle Objektivität negiren (Standpunkt des Unglaubens). Alles erscheint ihm hier als subjektiver Gedanke, den es in seiner Gewalt hat, willkührlich setzt und aufhebt; Nichts ist fest, es kommt immer nur darauf an, was das Ich dekretiren will, es kann auch gar kein Objekt setzen, und hat somit auch wirklich schon alles Objektive, d. h. Etwas, das für sich bestände, aufgehoben. Der Unglaube glaubt etwas nicht, blos deswegen, weil es positiv (objektiv) faktisch ist; er ist dem Dogmatismus diametral entgegengesetzt, der Etwas blos deswegen glaubte, weil es faktisch, nicht rational, war. Wie aber dieser in sein Gegentheil umschlug, so widerfährt dieß auch dem Unglauben; denn indem blos das Nichtobjektive gelten soll, weil es nicht objektiv ist, wird gerade die Objektivität zum Kriterium der Wahrheit erhoben, und der Unglaube kann mithin das Objektive gar nicht entbehren zu seinem Glauben. Freilich hat es wohl selten so ganz consequente Ungläubige gegeben, doch bietet das: à bas Jesus Christ und das Anbeten einer liederlichen Dirne als Göttin der Vernunft in der franz. Revolution ein Beispiel von diesem Extrem dar. Insgemein existirt dieser Zustand aber wohl nur temporär als Durchgangspunkt im Gemüth einzelner Denker, die dann wohl auch starke

Geister, Freigeister genannt worden sind. Diderot und La Mettrie sprachen es öffentlich aus, daß Atheismus die einzige Weisheit, und nur vom Atheismus Heil zu erwarten sei. In Deutschland sind Edelmann, Bahrdt u. A. nicht weit davon entfernt gewesen.

Diese Wuth gegen alles Objektive, Positive, die Willkühr des Ichs Beschränkende aber muß sich, wie gesagt, gegen sich selbst kehren; sie wird gerade ganz abhängig vom Objekt; denn das Gegentheil des Objekts ist nur möglich durch das Dasein und unter der Voraussetzung des Objekts, wie das Spiegelbild durch das Original. Der Unglaube geht also nothwendig wieder in sein Gegentheil, in den Aberglauben über; gerade so, wie ein Tyrann, der Alles erzittern machen will, am Ende vor seinem Kämmerling erzittern muß; die absolute Willkühr schlägt in Sklaverei um; man reißt die Kirchen und Kreuze nieder, indem man ihnen doch eine gewisse dämonische Macht zutraut, sonst gäbe man sich nicht die Mühe damit. Mit diesem Umschlagen scheinen wir aber wieder am alten Flecke zu stehen, oder vielmehr, wenn der Aberglaube in Unglauben, der Unglaube in Aberglauben umschlägt, so scheint das Bewußtsein, ohne jemals weiter und herauszukommen, immer nur so hin und herwogen zu müssen, und der ganze Progreß ad absurdum zu führen. Dem ist aber nicht so. Das Bewußtsein hat hier eigentlich die Aufgabe, zwei entgegengesetzte Bestimmungen — einen Widerspruch — zugleich festzuhalten; anstatt dessen hält es alternirend sich bald an die eine, bald an die andere. Es kommt also darauf an, Entgegengesetztes als eine Einheit zu fassen, und diese Gegensätze sind hier das Ich und das Glaubensobjekt; beide sollen vereinigt, aber so vereinigt werden, daß sie beide ihre Geltung behalten. Eine Ansicht nun, die diese Vereinbarung nicht vollkommen zu Stande bringt, sondern beide Gegentheile nur, so zu sagen, zusammenzwingen, den Widerspruch gewaltsam ignoriren will, diese Ansicht ist der Standpunkt der Mystik, eines gewaltsam hervorgebrachten Glaubens, der Etwas gelten läßt, obschon er

es selbst für unbegreiflich erklärt; er läßt also dasselbe gelten, was auf dem ersten, unbefangenen Standpunkt galt, nur mit dem Unterschiede, daß hier die (dort fehlende) Reflexion eingetreten ist, und daß dennoch, dieser zum Trotz, dieselbe Ansicht festgehalten werden, und die Reflexion, die doch da ist, verbannt bleiben soll. Die Mystik ist also ein gewaltsamer, unnatürlicher Zustand des Bewußtseins, das eben darum so unleidlich und sensibel gegen jede Forderung des Verstandes sich gebehrdet.

Daß es auch dabei nicht bewenden kann, liegt in der Natur der Sache; das Gemüth kann sich nicht eher beruhigt fühlen, als bis dieser Widerspruch vollkommen gelöst und die gewaltsame Spannung aufgehoben ist. Dieß geschieht aber ebenfalls nach und nach, stellt sich dialektisch in gewissen Rhythmen dar. Das Ich ist hier *unmittelbar*, ohne zu denken, ohne durch Urtheile und Schlüsse u. s. f. darauf zu kommen, der Wahrheit theilhaftig; es *fühlt* die Wahrheit, wie es sagt; ein gemeinsames Gefühl wird allen Denjenigen, die dieses Gefühls fähig sind, sagen, was die Wahrheit ist; da dieß aber immer nur Einige sind, so entsteht daraus der mystische Separatismus und die religiöse Schwärmerei. Die Einigen halten sich dann für Auserwählte, ja sie glauben, sie, als Wiedergeborene, sündigen nicht, wenn sie auch fleischlichen Lüsten dienen u. s. f., während die Tugend der Andern nur Werkheiligkeit sei. Nach Gründen und Beweisen dürfe man nicht fragen, denn wer solche menschliche Weisheit für seinen Glauben nöthig habe, beweise eben damit, daß er den wahren (unmittelbaren) Glauben nicht besitze. „Weil das Gefühl diejenige Gestalt des Geistes ist, die der Leiblichkeit am nächsten steht, so tritt hier der *sinnliche* Charakter der Frömmigkeit auch am meisten hervor. Daher die sinnlichen Zärtlichkeitsbezeugungen, die sinnlichen Ausdrücke bei Beschreibung frommer Gemüthszustände, das widerliche Ausmalen der leiblichen Qualen Christi, wie z. B. in den Visionen der Emmerich, einem Buche, das bei Vielen dieser Richtung fast canonisches Ansehen bekommen hat."

Das Gefühl also war hier das Kriterium der Wahrheit. Ist aber das wahr, was mit dem Gefühle übereinstimmt, so ist Alles wahr; denn es kann Alles gefühlt werden, und ist da Nichts ausgeschlossen, Nichts so absurd und unnatürlich, was nicht Einzelne gefühlt hätten. Soll aber nur das für wahr gelten, was Alle ohne Ausnahme fühlen, so ist umgekehrt gar Nichts wahr, denn: quot capita, tot sensus; das Gefühl kann gar keinen festen Boden der allgemeinen Verständigung geben. Auch die Giftmischerin Gotfried sagte: „Es war mir so, als sollte ich ihm Etwas geben"; und während der Eine alles Weltliche als Tand ansieht, ist dem Andern ein Titel, eine glänzende Carriere ein Unterpfand der göttlichen Gnade.

Dieser ungelöste Widerspruch treibt abermals weiter. Sollte herausgebracht werden, was alle menschliche Individuen für wahr halten müssen; so dürfte man sie nicht einzeln befragen, um etwa einen Inductionsbeweis zu liefern; denn da würde nie Uebereinstimmung zu Tage kommen; vielmehr muß ausgemacht werden, was das Wesen des Ichs, die Vernunft an und für sich selbst ist, was sie sagen und für wahr halten soll und muß, wenn sie Vernunft sein will; also was wahr ist und sein soll, der Idee nach; denn nur dieß ist und bliebe doch ewig wahr, selbst wenn es von Vielen, ja von den Meisten zu irgend einer Zeit auch nicht anerkannt würde. Es entsteht also hier die Frage nach dem allgemein Vernünftigen, d. i. nach dem Wesen der Menschheit, oder wie dieß bekanntlich in Hegels Sprache ausgedrückt wird, nach dem Begriff, der Begriffsallgemeinheit, (im Gegensatz zur numerischen oder Reflexionsallgemeinheit.) Will ich aber finden, was in diesem Sinne allgemein und für Alle wahr sein muß, so muß ich in mir von allem Individuellen, Zufälligen, von allem willkührlichen Phantasiren, Vorstellen, Denken abstrahiren, und nach dem allgemeingiltigen Denkgesetz, dem schlechthin Vernünftigen, verfahren; mein Ich, das Subjekt, soll sich nicht mehr als ein Einzelnes, anderen Ichen (Objekten) Entgegengesetztes, betrach-

ten, sondern nur in seiner Uebereinstimmung und wesenhaften Einheit mit dem Objekte. Die wirkliche Allgemeinheit des Ichs ist die eigentliche Substanz oder das innere Wesen desselben, die Form der Einzelheit oder die es von andern Individuen unterscheidende Individualität ist hier ganz aufgehoben; es ist nun nur noch übrig geblieben das Ich als allgemeines vernünftiges Denken. Diese Gestalt des Ichs ist aber nicht mehr Glauben, sondern Wissen, und ihre Untersuchung bildet nun die zweite Hälfte des Werkes.

Referent glaubt jedoch genug zur Charakteristik desselben gesagt zu haben, und erwähnt daher von diesem zweiten Theile, dessen dialektische Gliederung ohnehin leichter zu überschauen ist, als die des ersten, in der Kürze nur so viel, daß die Betrachtung hier zunächst ankommt bei dem Wissen durch Erfahrung, welches sich in der Theologie auf das Praktische, auf Wunderbeweise und historische Zeugnisse stützt; sich aber, damit nicht befriedigt, zweitens zum kritischen Wissen erhebt, woraus die sogenannte natürliche Theologie, die Theologie des gesunden Menschenverstandes und die eigentlich im Gefolge des kantischen Kriticismus hervorgetretenen Gegensätze des Rationalismus und Suprarationalismus sich entwickeln. Endlich erhebt sich das Wissen als spekulatives Wissen durch den praktischen Idealismus (praktischen Vernunftglauben besonders bei Fichte), durch die Theorie des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, (Schleiermacher) die aber in Pantheismus umschlägt, zu seiner Vollendung, zum Begreifen der Wahrheit in (Schellings und besonders) Hegels spekulativer Religionsphilosophie.

Wir haben uns bei dem Uebergange vom ersten Theile, dem Glauben, zum zweiten, dem Wissen, nicht unterbrechen wollen. Es wird aber dem aufmerksamen Leser alsbald einleuchtend, daß an dieser Stelle mehr als eine Schwierigkeit, oder doch die Hauptschwierigkeit liege. Wir langten daselbst an dem Punkte an, wo das Bewußtsein sich zwischen Aberglauben und Unglauben hin und her wirft, und scheinbar aus dieser Schaukelbewegung, diesem schlechten „Progreß ins Unend-

liche", einer Art macchiavellischen Cirkels oder periodischen Decimalbruchs nicht heraus kommen kann. Hier führt nun der Verfasser den Trieb des Bewußtseins ein, der es rette und weiterbringe, und sicherlich ist in der That ein solcher rettender Trieb wirklich vorhanden. Wenn aber derselbe definirt wird als „das Bewußtsein von zwei sich entgegengesetzten und gleich berechtigten Bestimmungen", so kann sich Referent damit nicht verständigen, obgleich er sich der Autorität wohl erinnert, worauf diese Definition beruht. Die beiden Bestimmungen sind faktisch im Bewußtsein da, das Bewußtsein geht zwischen ihnen hin und her, es kann in der einen nicht bleiben, ohne in die andere umzuschlagen; aber daß es dieses Spiel nicht gleichgiltig fortsetzt, sich darin nicht als in seinem Leben und Esse, seiner natürlichen Bewegung gefällt, davon ist nicht eben dieses actuelle Wissen von den zwei Gegentheilen, sondern ein Anderes, ein plus der Grund. Diametrale Gegensätze erzeugen weder aus sich Etwas, noch treiben sie weiter, sie sind nur dann die Veranlassung zum Weitergehen, wenn sie in einem Dritten (hier dem Bewußtsein) stattfinden, welches seiner Natur nach, also aus einem andern Grunde, nicht in dieser Zweiheit stehen bleiben kann; der Grund liegt als ein †x vorjetzt noch im denkenden Subjekt als solchem, d. h. in der Subjektivität des Subjekts, dieses hat ihn noch in petto; er liegt nicht im Objekt, den Gegensätzen ihrerseits; nicht der Widerspruch, der zwischen den beiden Objekten (nämlich dem objektiven, vorgestellten Ich und dem absoluten Objekt des Glaubens) liegt, treibt weiter, sondern der verborgenere Widerspruch, der zwischen diesem zweitheiligen Objekt einerseits und der Innerlichkeit des vorstellenden (absoluten, reinen) Ich anderseits obwaltet, dieser ist das eigentlich Treibende, der Grund; jener Widerspruch zwischen den zwei Objekten ist nur die herausgestellte Veranlassung dazu, nur der Punkt, bei welchem die neue Bewegung des Bewußtseins eintritt, nicht aber der Punkt, aus welchem sie hervorgeht. Man sieht, wo wir mit dieser Bemerkung hinauswollen.

Referent bekennt sich nämlich zu derjenigen Ansicht, welche ein substantielles Princip in der allgemeinen Lebens- und Denkbewegung annimmt, während die rein hegelsche Ansicht diese Bewegung selbst als das alleinige reine Absolute, und ein substantielles Princip darin nur für ein überflüssiges und todtes Substrat, für eine irrige Annahme des Denkens „in Weise der Vorstellung" gelten lassen will. Wir dagegen, indem wir die aktuelle Bewegung nur als das Einseitige, die Form, gelten lassen, sehen jenes in der Bewegung Seiende, jenes Substantielle, als das sich auch hier als Trieb bethätigende plus an, und können eben deshalb mit allen den Aussprüchen nicht einverstanden sein, welche die Bewegung oder die Gedankengestalt selbst als das reine und vollkommene Absolute, oder welche eine sich selbst bewegende Bewegung als das selbst und allein Seiende, — darstellen. Hier ist nicht der Ort, diese Angelegenheit weiter zu verfolgen, Referent erinnert nur noch, daß damit im genauesten Zusammenhange stehe, was weiter unten in der 13ten Vorlesung als eine Grundanschauung des Verhältnisses aufgestellt wird, welches im Denken zwischen Subjekt und Objekt stattfinde. „Eine Verbindung (heißt es da) von an sich Nichtidentischen, worin beide nicht modificirt werden, sondern bleiben, was sie vorher waren, nennen wir eine gewaltsame, mechanische." Chemisch (heißt es dann weiter) ist eine Verbindung, wo die Bestandtheile sich wechselseitig durchdringen, also modificiren; organisch endlich, in welcher die einzelnen Stoffe gar nicht mehr existiren, sondern als aufgehoben im latenten Zustande sind, d. h. sind, ohne wirklich zu sein. — Hier haben wir an der Erklärung des Mechanischen und Chemischen Nichts auszusetzen, wohl aber an dem Begriff, welcher der eines Organismus sein soll. Unserer Ansicht zufolge, (nach welcher keine Form absolut für sich selbst, sondern in ihr stets auch das Substantielle, sie nur an, in, mit und durch dieses sein kann) muß auch im Organischen das Mechanische zugleich mit der chemischen Durchdringung bestehen, ja dieses Zugleichsein beider Momente recht eigentlich erst

den Begriff des Organismus ausmachen, indem in der Gliederung desselben eben so sehr die relative Selbstständigkeit des Einzelnen, Beziehung auf Anderes, gesetzt ist, (Limitation und Wechselwirkung) als die Einheit und der Begriff des Ganzen. Soll dieses Bild nun ein Gleichniß des philosophirenden Denkens abgeben, so würde es, so wie es der Verfasser darstellt, für uns den Anschein gewinnen, als solle im allgemeinen organischen Denken (der Idee) jeder reale Gegensatz ausgelöscht, und mithin das Ganze zu einem bestimmungs- und ruhelosen Pantheismus, nicht aber zur Gliederung eines existentiellen Gottesreiches gebracht werden. Wir wissen wohl, daß das die Meinung nicht ist; wo aber die wissenschaftliche Darstellung dergleichen Vorstellungen nicht abschneidet und unmöglich macht, hat sie sicherlich weder ihre Vollendung erreicht, noch führt sie auch in der That zur vollen Wahrheit; so wie wir denn auch hier unser „ceterum censeo" nicht unterdrücken können, daß die hegelsche Dialektik noch diejenige Reife nicht habe, wodurch es ihr gelingen könnte, einen mit dem Theismus völlig versöhnten Pantheismus im Monotheismus herauszustellen.

Vorlesungen über Religionsphilosophie, gehalten von Dr. Joh. Gust. Fried. Billroth, außerord. Prof. der Philosophie an der Universität Halle. Nach dessen Tode herausgegeben von Dr. J. Ed. Erdmann. Leipzig 1837. bei Vogel.

Von

J. Sengler.

Die Universität Halle hat in den letzten Jahren zwei Lehrer der Philosophie in der Blüthe ihrer Jahre verloren, die zu vielen Hoffnungen berechtigten: Mußmann und Billroth. Beide sind aus der hegelschen Schule hervorgegangen, waren aber unbefriedigt von dem System ihres Meisters und suchten über dasselbe hinauszugehen. Mußmann hat in seiner Schrift: „Grundriß der allgemeinen Geschichte der christlichen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf die christliche Theologie" seine Ansicht über das Hegelsche System dahin ausgesprochen, daß es das subjektiv Logische und Dialektische von dem objektiv Metaphysischen sowohl im Anfange, als Fortgange der Wissenschaft der absoluten Idee nicht unterscheide, und daher der Endzweck im Systeme nicht in das absolut Gute oder Gott, sondern nur in die sich selbst denkende logische Idee gesetzt werde, ein Endzweck, der weder der vernünftigen Wirklichkeit, noch der reinen Vernunft der Idee entspreche. Hegel habe weder die Identität, noch den Unterschied des Denkens und Seins, der Subjektivität und Objektivität der Idee zur klaren Einsicht gebracht und die Kategorien des Denkens und Seins träfen nur im Namen, nicht dem Sinne oder der Sache nach mit dem geschichtlichen Bewußtsein zusammen. Die Logik sei nicht der erste Theil eines andern Theiles, der Philosophie der Natur und des Geistes oder der Realwissenschaft, sondern das in sich

geschlossene System der Philosophie selbst. Denn die Naturphilosophie trage im Grunde nur das besondere Material nach, welches der abstrakte Begriff der Logik habe fallen lassen. Dasselbe gelte auch von der Philosophie des Geistes, welche nur der ausgeführte Schluß der Logik sei; und dies mehr äußere Verhältniß der drei Theile verrathe sich auch gar sehr in den bildlich-formellen Uebergängen desselben. Sollte die Logik wirkliche Metaphysik als vollkommene Wissenschaft der Wahrheit sein, so müßte sie nothwendig auch die Physik und Philosophie des Geistes in allgemeiner und spekulativer Weise als die Erfüllung der Form und Ergänzung des Abstrakten enthalten.

Hier spricht also ein Jünger des Systems aus, was von mehreren Seiten her außerhalb der Schule gegen das hegelsche System mit Recht ist geltend gemacht worden: nämlich, daß, wenn die Logik die Metaphysik ist, es dann kein wirklich Seiendes in diesem Systeme giebt; wenn aber ein solches doch behauptet wird, so hebt man mit dieser Behauptung das Grundprincip desselben auf. Daß dieses von Jüngern dieser Philosophie selbst behauptet wird (die dann freilich über sie hinaustreten), beweist, daß dieser Einwand gegen dieses System auf keinem Mißverständniß desselben beruht, wie man so gerne behaupten will, oder zeigt wenigstens, daß die Schüler selbst über die wichtigsten Fragen dieser Philosophie in Zweifel oder Zwiespalt sind, welches ein Beweis der Auflösung der Schule ist.

Die vorliegende Schrift stellt nun nicht nur im Wesentlichen dieselben Einwendungen dem Hegelschen System entgegen, sondern zeigt auch ihr falsches Grundprincip in den Realwissenschaften mit siegreicher Klarheit und deckt den Widerspruch, in dem es mit der christlichen Lehre steht, nach allen Seiten direkt und indirekt polemisch auf. Da nun diese Schrift von einem Anhänger desselben Systems zum Druck befördert wurde; so könnte man dieses als ein Zeichen ansehen, wie die Schüler nach und nach bewußt und unbewußt in Widerspruch mit ihrem

Meiſter treten, und über ihn dadurch hinausgehen. Dieſe Folgerung weiſt aber der Herausgeber damit ab, daß er, wie ſich bei Herausgabe von fremden Werken überhaupt, im vorliegenden Falle aber nicht ſo von ſelbſt verſteht, erklärt: man dürfe von der Herausgabe eines Werkes nicht auf die Gleichheit der Anſicht des Herausgebers und Verfaſſers ſchließen. In der That, bekennt ſich die Schule auch zu den mit muſterhafter Klarheit, Schärfe und Beſtimmtheit in dieſer trefflichen Schrift ausgeſprochenen Anſichten; ſo hat ſie ſich aufgegeben und in die Vergangenheit geſetzt. Man glaube indeſſen ja nicht, als ob Referent ſolche Erſcheinungen, wie die vorliegende, abſichtlich aufſuchte, um ſie etwa, wie es das Anſehen haben könnte, im Triumphzuge aufzuführen zum Belege für die ausgeſprochene Wahrheit; er iſt vielmehr überzeugt, daß jedes philoſophiſche Syſtem, je bedeutender es iſt, (und das Hegelſche gehört unſtreitig zu den bedeutendſten aller Zeiten) deſto länger von der Schule feſtgehalten und ausgebreitet werden muß, bis es ſeinen welthiſtoriſchen Einfluß auf die vorausgegangenen und folgenden Syſteme ſo befeſtigt hat, daß es von ſelbſt der Vergangenheit anheimfällt. Das ſpekulative und wahrhaft liberale Verfahren gegen ſolche Erſcheinungen iſt die Anerkennung derſelben in ihrem organiſchen Verhältniß zur Geſammtentwicklung des Geiſtes und Lebens und darin liegt die beſte Rechtfertigung und Widerlegung derſelben. Unſer gegenwärtiges Selbſtbewußtſein iſt ein befangenes, und wir befreien uns von dieſer Befangenheit nur allmählig, indem wir die durch die verkehrten Principien unſers Weſens hervorgerufenen Erſcheinungen nach und nach überwinden und uns über den Irrthum erheben.

Die vorliegende Schrift hat aber das große Intereſſe, daß ihr Verfaſſer weit mehr, als alle die verſchiedenen Beſtrebungen, welche über das Hegelſche Syſtem hinausgingen und ſich ihm polemiſch entgegenſtellten, die Grundirrthümer deſſelben einſieht, und daß er mit ſtreng wiſſenſchaftlichem, durch die Schule, der er entgegentritt, gebildetem Geiſte ſeinen Stand-

punkt begründet. Denn theils sind viele nur theilweise aus den Irrthümern des Systems getreten, theils fallen Viele in eine ganz dogmatische Ansicht, welche für immer überwunden zu haben mit ein Hauptverdienst des Hegelschen Systems ist, zurück.

Alles, was Ref. über den für die Wissenschaft leider viel zu früh verstorbenen Verfasser in persönlicher und wissenschaftlicher Hinsicht bekannt geworden ist, hat ihn mit hoher Achtung gegen den trefflichen Mann erfüllt. Schon sehr früh hat er sich durch eine Schrift gegen den Rationalismus der Theologie ausgezeichnet, welche die Grundgebrechen, die Geistlosigkeit, Plattheit und Frivolität desselben an Handbüchern für den Volksunterricht und Schrifterklärungen für das Volk auf eine so überzeugende Weise darthut, daß man wohl sagen kann, er habe dieser Denkweise ein bleibendes Denkmal gesetzt. Diese Schrift zeigt, daß er seine Bildung besonders der Hegelschen Philosophie zu danken habe, aber auch, daß er in ihr nicht befriedigt worden sei. Seitdem hat er sich durch seinen Commentar über den Corintherbrief rühmlichst bekannt gemacht. Während er sich mit dieser Schrift zu Leipzig beschäftigte, war er noch unentschlossen, ob er sich die Philosophie oder Theologie zum Berufsfache wählen sollte. Seine Berufung nach Halle für den philosophischen Lehrstuhl schien den Ausschlag gegeben zu haben. Hier hat er, wie der Herausgeber, als sein Nachfolger bezeugt, wenn auch nur kurze Zeit, aber mit dem größten Erfolge gelehrt und namentlich den Eifer für die Versöhnung der Religion mit der Wissenschaft hervorgerufen und belebt. Allerdings war sein persönlicher Charakter, sein tief religiöses Gemüth und seine für Religion und wissenschaftliche Erkenntniß gleich große Begeisterung, seine wissenschaftliche Bildung, und die Klarheit, dialektische Schärfe der Darstellung dazu ganz vorzüglich geeignet; und wir finden vollkommen begründet, was der Herausgeber in dieser Beziehung von seinem Vorgänger sagt.

Aber gerade hierin muß auch das große Verdienst dieser

Religionsphilosophie gesetzt werden und aus diesem Gesichtspunkt wird Referent ihren Inhalt hauptsächlich betrachten. Es wird sich uns am Ende das Resultat ergeben, wie weit die Religion mit der Wissenschaft in dieser Schrift versöhnt ist.

Die Einleitung zeigt den Entwicklungsgang der Religionsphilosophie, und daß diese ihre selbstständige und eigenthümliche Ausbildung erst unserer Zeit verdankt. Die natürliche Theologie und Dogmatik als die zwei Faktoren der Religionsphilophie, welche früher bei den Kirchenvätern und Scholastikern in ungeschiedener Einheit behandelt wurden, fingen an seit Anfang des achtzehnten Jahrhunderts getrennt zu werden. Die erstere wurde dem Gebiet der Philosophie, die letztere der positiven Theologie übergeben, und der Einfluß der einen Wissenschaft auf die andere nicht gestattet. Der Bruch zwischen dem Glauben und Denken brachte theoretisch zum Skepticismuß, Materialismus, Naturalismus, praktisch zum Indifferentismus und Libertinismus in England und Frankreich. In Deutschland traten die Gegensätze unter der Form des Supranaturalismus und Rationalismus hervor. Der erste bewahrt den Glauben, den Inhalt, der letzte macht das Princip der subsektiven Freiheit geltend und will den Inhalt in eine geistige Form bringen. Bei seiner negativen und subjektiven Vernunft, welche er als Princip aufstellt, wird aber der Inhalt durch die Form wesentlich verändert. Dieser Gegensatz muß nun versöhnt werden, die wahre Vereinigung kann nur die höhere Einheit sein, in welcher die Principien beider Parteien zugleich consequent durchgeführt werden, und sich gegenseitig durchdringen. Dies zu leisten ist die Aufgabe der Religionsphilosophie unserer Zeit, die näher bestimmt so lautet: der concret-historische, im positiven Christenthum gegebene Stoff solle, ohne in seinem Wesen alterirt zu werden, durch das Denken für den Geist gerechtfertigt werden.

Diese Leistung darf einerseits nicht wieder zurück in den Dogmatismus fallen, andererseits darf sie das Charakteristische

und Wesentliche der Dogmen nicht dadurch verflüchtigen, daß sie dieselben durch bloß logische und metaphysische Deutung in ihrer Tiefe erschöpft zu haben glaubt. Vor diesem letztern verwahrt die fortwährend erneute Anschauung des geschichtlichen Elements; die Geschichte ist das Gericht über die begriffene Entwicklung des Religionsphilosophen, der lieber zugiebt, daß er ein Dogma erst einseitig begriffen habe, und es der weitern Forschung überläßt, es in seiner ganzen Bedeutung zu erkennen, als daß er es zu zeitig als Unwesentliches Preis giebt. — Was die Stellung der Religionsphilosophie im System der Philosophie betrifft, so gehört sie, wenn dessen erster Theil die Logik und Metaphysik, der zweite die Philosophie der Natur, der dritte die Philosophie des Geistes umfaßt, dem dritten Theile an.

Wenn Billroth mit sichtbarer Polemik gegen Hegel die Religionsphilosophie für eine *werdende* erklärt, die zu ihrem permanenten Gericht die Geschichte habe (während es bei Hegel umgekehrt ist), so möchte ihm von der Seite, gegen welche er hier seine Polemik wendet, entgegnet werden: er befinde sich selbst noch im Dogmatismus. Hier wäre nun zu einer sehr wichtigen Erörterung Veranlassung gegeben, durch welche die Billroth'sche und Hegel'sche Ansicht vermittelt werden müßte. Wenn nämlich unser gegenwärtiges philosophisches Bewußtsein, durch lange Lehr- und Wanderjahre geführt selbstständig zur Einheit mit der Offenbarung geleitet wurde; so ist dieses allerdings noch nicht die vollständige, nach allen Seiten und Momenten den Inhalt der Offenbarung umfassende wirkliche Erkenntniß. Es ist ganz unläugbar, daß unsere gegenwärtige Zeit die Aufgabe hat, den Gegensatz des Supranaturalismus und Rationalismus zu versöhnen; aber die Uebereinstimmung der denkenden Vernunft mit der seienden oder der Wirklichkeit d. h. die Uebereinstimmung der Vernunft und Erfahrung im *Princip* ist noch nicht die vollständige Einsicht und Erkenntniß des ganzen Inhalts der Erfahrung, oder die *realisirte, wirkliche* Einheit von Vernunft und Erfahrung. Diese

Realisirung hängt von der ganzen Entwicklung des menschlichen Geistes ab, der darin mit der Erfahrung zu Ende kommt. Die Philosophie hat eine subjektive und objektive Seite; durch die erste steigt sie durch die Dialektik des Selbstbewußtseins auf zur objektiven Philosophie. Wenn sie diese letzte Richtung durch Vollendung der ersten erreicht hat; so hat sie das objektive Sein, zu dem sich ihr Werden erhoben hat, und mit dem ihr Wissen im Princip übereinstimmt, noch nicht vollkommen d. h. nach allen Seiten und Momenten ins Wissen aufgenommen und durchdrungen, daher bleibt ihre objektive Richtung allerdings eine werdende. Aber der Uebergang aus der subjektiven Richtung in die objektive ist ein ungeheurer, der durch viele Jahrtausende gesucht wurde. Daß der rechte Anfang des Endes gefunden wurde, hatte für die Philosophie keine geringere Bedeutung, als daß sie eine die Wirklichkeit im Selbstbewußtsein wiedererzeugende oder, wie es Schelling neulich ausgedrückt hat, die Ordnung der Dinge herstellende Wissenschaft geworden ist.

Billroth hat nun nicht gezeigt, wie die Philosophie der gegenwärtigen Zeit zur Einheit der Vernunft und Offenbarung im Princip oder Wesen gelangt, und mithin zur Versöhnung der Religion mit der Wissenschaft, des Rationalismus und Supranaturalismus gekommen ist. Denn daß die Hegelsche Philosophie, auf deren Begründungswissenschaft dieses Standpunktes er sich vielleicht berufen könnte, nicht zu dieser Einheit gelangt ist, sondern vielmehr selbst als Rationalismus auf der einen Seite als Gegensatz stehen bleibt, zeigt der Verfasser durch seine ganze Schrift. Er setzt zur Begründung der Religionsphilosophie die Logik und Metaphysik voraus, erklärt sich aber nicht über das Wesen dieser beiden Wissenschaften näher. Dieses ist aber gerade die Hauptfrage der gegenwärtigen Zeit. Man weiß nicht, ob er die Logik als subjektive Begründung der Metaphysik, oder ob er sie als einen Theil der Metaphysik selbst ansieht. Auf jeden Fall liegt in dieser Stellung des ersten Theils des Systems der Philosophie

eine Verwerfung der Hegelschen Vereinerleihung der Logik mit der Metaphysik, aber damit ist noch nicht jener Standpunkt, auf welchen sich seine Religionsphilosophie im Gegensatz zum Hegelschen System stellt, begründet. Und so wird er schwerlich von dem Vorwurfe frei zu sprechen sein, daß er selbst noch nicht frei vom Dogmatismus geworden sei.

Der Verfasser theilt die Religionsphilosophie in drei Theile, der erste begreift in sich den Begriff der Religion an sich, der zweite die Religion in ihrem zeitlichen Werden oder das Heidenthum, Judenthum und Christenthum, der dritte die Wirklichkeit der Religion oder die Kirche. — Schon im Begriff der Religion sehen wir die Differenz des Verfassers und Hegels hervortreten. Dieser bestimmt die Religion als das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes; jener sagt: der Begriff der Religion drückt das Verhältniß zwischen dem Menschen und Gott aus; in dem Begriff des Verhältnisses sind nothwendig die beiden Momente der Beziehung und des Unterschieds enthalten. Die beiden Extreme sind Gott und Mensch, die Religion ist das Mittel, durch welches sie zusammenkommen. Diese Verbindung ist durch die Thätigkeit der beiden Faktoren bedingt, durch ihre Wechselwirkung. Die Form, durch welche die Verbindung zu Stande kommt, betreffend, so ist die Religion als das unmittelbare Dasein der Verbindung des Menschen mit Gott, das Gefühl. Aber weil das Gefühl der Boden der Religion ist, deshalb ist es nicht Quelle oder gar Princip der Religion. Denn Princip ist vielmehr die beiderseitige Thätigkeit Gottes und des Menschen. Das Gefühl ist nur die erste Form, durch welche das Ich von einem Andern afficirt wird, dieses Andere will sich der Fühlende zum Bewußtsein bringen. Dieses ist durch die Vorstellung ermittelt, worin der Unterschied des Subjekts und Objekts gesetzt ist. Aber deshalb verbindet die Vorstellung der Menschen nicht so innig mit Gott, wie das Gefühl. Der Mensch ist in religiöser Hinsicht um so höher gebildet, je mehr sein religiöses Gefühl und religiöse Vorstellung in Einheit treten. Diese

Einheit kann man die religiöse Anschauung nennen, und diese ist die höchste Form der Religiösität. Diese Anschauung heißt auch Glaube. — Es müssen aber die Faktoren des religiösen Verhältnisses vor Allem betrachtet werden, weil durch sie das Verhältniß selbst seine volle Bestimmtheit erst erlangen kann. Daher fragt die Religionsphilosophie vor Allem: was ist Gott? Die Idee Gottes wird durch stufenmäßige Entfaltung ihrer Momente gewonnen. Diese sind die pantheistische, deistische und theistische oder christliche. Der Verfasser hat sich hier in der Vermittlung der Idee Gottes in dieser dreifachen Weise von Weiße's Ansicht in seiner Schrift: „Die Idee der Gottheit" bestimmen lassen. Der pantheistische Begriff der Gottheit hat zur Grundlage das Substanzialitätsverhältniß, der deistische und theistische das Causalitätsverhältniß, das jener abstrakt, dieser aber concret faßt. Wenn nämlich nach dem pantheistischen Gottesbegriff Gott Substanz, die Welt Accidenz ist, so ist er nach dem Causalitätsverhältniß Ursache, die Welt Wirkung. Der Deismus faßt aber beide abstrakt, es kommt zu keiner Wechselwirkung. Dazu geht nun der Theismus fort. Dieser faßt das Causalitätsverhältsniß concret auf. Wenn nach dem Substanzialitätsverhältniß Gott Alles, die Welt aber Nichts ist (Monismus), so hält der Deismus das Endliche für sich im Gegensatz zu Gott fest. So kommt aber Gott zu keiner concreten Bestimmtheit oder Wirklichkeit, das Endliche zu keiner Wahrheit, die nur in der Einheit mit Gott besteht. Diese setzt das Aufgeben des abstrakten Fürsichseins voraus. Zu dieser Einheit geht nun der Theismus fort. Hiernach werden nun die Beweise fürs Dasein Gottes vermittelt. Der ontologische entspricht dem pantheistischen, der kosmologische dem deistischen, der teleologische dem theistischen Gottesbegriff.

Von der Unrichtigkeit dieses Ganges, wie er hier vorliegt, hätte sich Billroth leicht überzeugen können. Er selbst sieht sich genöthigt, von dem deistischen Standpunkt, welcher Wesen und Erscheinung abstrakt nimmt, auszugehen und so zur Substanz

als der Einheit des Wesens und der Erscheinung, d. h. der Wirklichkeit überzugehen. Auf diesen Standpunkt kommt er nun wieder nach dem Pantheismus zurück, um ihn als dialektischen Fortschritt von diesem zum Theismus zu betrachten, aber nicht nur der Deismus selbst fällt wieder in den Pantheismus zurück; sondern selbst der Theismus steht noch in demselben. Daß dieses kein dialektisches Fortschreiten der Sache selbst, sondern vielmehr ein durchaus gemachtes und willkührliches ist, sieht man doch wohl auf den ersten Blick ein. Außerdem ist Leibnitz, welcher als Repräsentant des Deismus aufgeführt wird, so einseitig als nur möglich aufgefaßt. Es ist gar kein Zweifel, daß er als Philosoph oder seinem spekulativen Theil der Philosophie d. h. der Monadenlehre und prästabilirten Harmonie nach Pantheist ist, während er als Theolog oder dem populären Theil seiner Philosophie nach allerdings entgegengesetzte Ansichten ausspricht. Die Benennung Deismus und Theismus sind ohnehin hier ganz willkührlich. Denn es ist bekannt, daß seit Kant der Unterschied zwischen beiden so festgestellt wurde, der erste nehme ein höchstes Wesen überhaupt an, der letzte aber ein höchstes Wesen, welches die höchste Intelligenz sei. Hiernach könnte Leibnitz in keinem Falle ein Deist genannt werden. Aber auch die Bezeichnung des Theismus für die wahre christliche Ansicht ist gar nicht charakteristisch und das Wesen des christlichen Gottes ausdrückend. Denn die Gottesidee des Christenthums ist Monotheismus. Es ist merkwürdig, daß nicht nur die Philosophie, sondern selbst die Theologie die christliche Gottesidee als Theismus bestimmt. Dieses weist hinlänglich auf den Charakter der Philosophie und Theologie hin. Daß Billroth, der sonst in seiner Auffassung des Christenthums tiefer auf das Wesen derselben eingeht, auch dieser herrschenden Ansicht gefolgt ist, muß uns sehr wundern, und um so mehr, als er selbst Hegel unter den Theismus stellt, dessen Ansicht er doch entschieden als Pantheismus bezeichnet. Hier hat sich der treffliche Mann von ganz und gäben Irrthümer leiten lassen, und dieses sowohl als auch manche seiner

noch zu besprechenden Ansichten zeigen, daß er noch zum Theil der Hegelschen Weltansicht verhaftet ist. So redet er es seinem Meister und dessen Schule nach, daß das System Spinozas nicht Confundirung Gottes mit der Welt sei, weil Spinoza nicht Gott aus den endlichen Dingen zusammengesetzt denke, und Gott ja nach ihm sein Bestehen nicht in den Dingen, sondern diese es nur in ihm hätten und an sich das Verschwindende seien (S. 39 f.). Aber hier liegt der Irrthum zu Grund, daß die Substanz Spinoza's die Substanz Gottes sei, die nur den Mangel habe, daß sie sich nicht vermittle und die Determination derselben nur als Negation gefaßt werde, die nicht wieder negirt und zur Negation der Negation fortgegangen werde. „Im Gegentheil, sagt der Verfasser (S. 48.) mit Hegel, ist die Substanz dadurch, daß sie nur als Substanz gedacht wird, noch nicht wahrhaft unendlich, dies ist erst die Subjektivität." Diesen Irrthum Hegels theilt nicht bloß seine Schule, sondern auch selbst die, welche über ihn hinausgehen wollen; und dieses ist der beste Beweis, daß sie den Pantheismus noch nicht überwunden und nicht einmal sich zur Klarheit gebracht haben, worin die Wurzel des Pantheismus besteht. Leider ist selbst auch die ganz christlich sein wollende Theologie unserer Zeit noch nicht positiv über den Pantheismus hinausgegangen, und er wird bei ihr meistens nur vertuscht durch christlich klingende Formeln und Redensarten.

Die Substanz Spinoza's ist schon deswegen nicht die Substanz Gottes, weil sie gar nicht Subjekt an sich ist, wie bei der übrigen Ansicht vorausgesetzt wird, ferner weil sie sich nicht durch sich selbst oder ihr eigenes Wesen, sondern nur durch die Welt verwirklicht. Dieses ist aber nicht die absolute Substanz, oder Gott, sondern nur eine abgeleitete. Und dieses ist der Grund, warum behauptet werden muß, daß Spinoza, wie jeder Pantheismus, Gott mit der Welt confundirt. Nicht darin liegt der Irrthum, daß die Determination der Substanz nur als Negation gefaßt, die nicht wieder negirt werde, sondern vielmehr darin, daß die Determination und Negation nicht das

Wesen Gottes selbst, sondern die Welt ist. Diese, das Wesen des Pantheismus allein bestimmende Ansicht entwickelt Billroth selbst und findet deshalb das hegelsche System pantheistisch. Den Pantheismus dieses Systems erkennt er darin, daß Hegel den allgemeinen Geist, Gott, sich im endlichen Geist verwirklichen lasse, weshalb er auch die christliche Lehre von der, durch den freien Willen eines auch ohne die Welt in sich vollendeten und persönlichen Gottes gewirkten Schöpfung der Sache nach aufgeben müsse. Er erkennt es als eine Abstraktion an, den von Raum und Zeit unabhängigen Gedanken außerhalb eines denkenden, eines selbstbewußten Subjekts, welches ihn denke, zu fassen, und führt nun (S. 59 f.) die Stellen aus Hegel an, die seinen Pantheismus bestimmt aussprechen: Stellen, die seine Schule sonst, ganz gegen den Sinn des Systems, anders zu deuten bisher bemüht gewesen ist. Nachdem Billroth diese Stellen (S. 61) ihrem eigentlichen Sinne nach erklärt und sie gegen fremde Deutung sowohl der Anhänger, als Gegner verwahrt hat, schließt er also: „Aber eben, daß dieser Proceß (durch welchen sich Gott von Ewigkeit wesentlich durch sich selbst und das Moment seines Andersseins, d. h. die Natur und den endlichen Geist setze und sich so ewig vermittle), dessen integrirendes Moment das Schaffen (oder nach Hegel Aus-sich-entlassen) genannt wird, daß also die Welt als Moment der Selbstvermittlung Gottes nothwendig gleich ewig mit Gott ist, daß auch dem Begriff nach der selbstbewußte, in seiner Persönlichkeit vollendete Gott nicht der Schöpfung der Welt vorausgeht, dieß ist es, weshalb das hegelsche System, wie es durch Hegel selbst ausgeführt ist, mit dem Christenthume nicht coincidirt.“ In den folgenden §§. tritt nun das Scharfe der Ansicht ganz entschieden hervor. „Der Sinn des im vorigen §. angedeuteten, völligen Hinausgehens über den Pantheismus ist, näher bestimmt, dieser, daß das prius (nicht etwa bloß der Zeit, sondern dem Begriffe nach) für das Dasein der Natur und des endlichen Geistes nicht die reine logische Idee, der nur an sich seiende Geist sein darf, sondern daß es der an und

für sich seiende, in sich, ohne die Schöpfung der Welt vermittelte und vollendete Geist d. h. der christliche Gott sein muß. Nachdem wir nämlich durch den höchsten geistigen Pantheismus bis zu dem Begriff Gottes als des, sich durch sein Anderssein d. h. durch die Schöpfung der Welt und durch Aufhebung dieses Andersseins d. h. die Heiligung und Zurückführung der Welt zu sich, vermittelten, absoluten Geistes gelangt sind, ist nun fortzufahren: der absolute Geist ist nicht der absolute, wenn er durch sein Andres (d. h. durch Nicht-Gott = Kreatur) sich vermittelt; er muß sich vielmehr, um absolut zu sein, durch sich selbst (also Gott durch Gott) vermitteln, d. h. die Vermittlung Gottes muß ein immanenter Proceß sein."

Mit Recht macht der Verf. nun darauf aufmerksam, das unumstößliche Resultat des Pantheismus sei, daß Gott als lebendiger, selbstbewußter und freier in einem Proceß betrachtet werden müsse, in dem er sein Leben, Selbstbewußtsein, und Freiheit vermittele; und der Pantheismus stehe hierin der Wahrheit weit näher, als der ihn so feindlich bekämpfende Supranaturalismus, der nur von einer Bewegung Gottes ad extra d. h. der Erschaffung und Erhaltung der Welt spreche, oder falls von der Bewegung ad intra die Rede sei, nur das Denken und Wollen als Accidenz an dem (auch ohne dieses Accidenz als bestehend vorgestellten) Wesen oder der Substanz Gottes meine. Die Schwierigkeit, die durch spekulative Vermittlung aufgehoben werden müsse, bestehe, meint Billroth, darin, daß das Unendliche ohne Endlichkeit eine bloße Abstraktion sei. Man dürfe das Unendliche und Endliche nicht als festes Jenseits und Diesseits betrachten. So lange man das Unendliche als ein für sich Fertiges denke, aus dem das Endliche herauskomme, könne kein Uebergang von Einem zum Andern gefunden werden. Bei dieser Schwierigkeit komme das christliche Dogma von Gott als dem Dreieinigen zu Hülfe. Dieses Dogma weise nämlich auf den Unterschied zwischen dem Begriff der Endlichkeit, Schranke überhaupt und dem der bestimmten, in Zeit und Raum erscheinenden Welt hin.

Man sieht hieraus, daß der Verfasser auf den entscheidenden Punkt gelangt ist, wo es sich darum handelt, den Pantheismus ganz zu überwinden, ohne Etwas von den durch die bisherige philosophische Entwicklung nothwendig gewordenen Forderungen unerfüllt zu lassen. Der Pantheismus hat die Immanenz der Welt in Gott als Grundprincip gegen die abstrakte Transscendenz Gottes, wie sie der Theismus lehrt, geltend gemacht, ohne jedoch das, was er leisten wollte, zu leisten. Seine Immanenz ist Confundirung Gottes mit der Welt. Um die wahre Immanenz handelt es sich in der gegenwärtigen Zeit und ihre spekulative Vermittlung ist die Bedingung, durch die allein der Pantheismus in all seinen Proteusgestalten wahrhaft überwunden werden kann. Die Kapitalfrage der gegenwärtigen Zeit ist, anders ausgedrückt, nach der Einheit der Freiheit und Nothwendigkeit oder nach der Freiheit Gottes sowohl, als auch des kreatürlichen Geistes. Hier kommen Probleme zum Vorschein, die bei der bisherigen Philosophie gar nicht berührt wurden, und man muß von derselben sagen, daß sie da, wo sie nicht falsch war in dem, was sie behauptete, oder in den Kreis ihrer Vermittlung zog, doch falsch war in dem, was sie von ihrer Untersuchung ausschloß.

Wie löst nun Billroth diese Alles entscheidende Frage der gegenwärtigen Zeit? Das christliche Dogma der Dreieinigkeit kommt, sagt er, der philosophischen Noth zu Hülfe. Es scheint hiernach, als träte die Philosophie auf eine äußerliche Weise in das Gebiet der positiven Theologie ein, um nach langen Irrfahrten in einen sichern Hafen einzulaufen. Wie stände es alsdann aber mit der Versöhnung der Philosophie und der Religion? Wäre diese damit wirklich vollbracht? Nimmermehr. Dieses sieht aber Billroth als die Aufgabe der Religionsphilosophie der gegenwärtigen Zeit an. Er zeigt auch recht gut, wie sich der Gegensatz des Supranaturalismus und Rationalismus auf einen Punkt gestellt habe, wo er seine Versöhnung erhalten müsse, und er zeigt überall, daß er weit ent-

fernt ist, diese Versöhnung durch Aufgeben der Selbstständigkeit der Philosophie oder durch die philosophische Verzweiflung zu Stande zu bringen. Aber so sehr wir ihn hiervon frei sprechen müssen, so können wir doch nicht umhin, unser Bedenken über die Art und Weise auszusprechen, wie er die Philosophie in das Christenthum einführt. Wer die Forderungen der gegenwärtigen Zeit, die sie zu erfüllen der gegenwärtigen Philosophie aufgegeben hat, kennt, wird sich hier unbefriedigt sehen.

Sehen wir aber hiervon jetzt ab, und darauf hin, wie er das Problem durch das Dogma der Dreieinigkeit löst. In ihm, sagt er, ist der Unterschied oder die Schranke, Endlichlichkeit, (dies sind dem Verfasser identische Begriffe) in dem einigen Wesen Gottes gesetzt und aufgehoben. Gesetzt; denn der Sohn ist nicht der Vater, der Geist weder der Vater noch der Sohn. Aufgehoben; denn Vater, Sohn und Geist sind Ein Gott. Das Setzen des Unterschieds ist die ewige Zeugung des Sohnes, das Aufheben der Ausgang des Geistes vom Vater und Sohne und durch diesen Ausgang vermittelte Einheit Beider. Schon das menschliche Selbstbewußtsein zeigt uns; daß das Wesen des Ich auf der Unterscheidung und Beziehung seiner selbst als Subjekt und seiner selbst als Objekt beruht. Daß es sich auch mit dem göttlichen Selbstbewußtsein so verhalte, geben Alle, auch die sonst die Dreieinigkeit im kirchlichen Sinne läugnen, zu. Aber sie läugnen, daß jene Momente des Selbstbewußtseins Gottes Hypostasen seien; Hypostase erklären die alten orthodoxen Kirchenlehrer als modus existendi. Bei den Lateinern stabilirte sich endlich, nachdem man lange geschwankt und ὑπόστασις oft auf eine mißzudeutende Weise mit substantia wiedergegeben hatte, der Sprachgebrauch so, daß man ὑπόστασις, wofür auch bei den Griechen schon frühe πρόσωπον vorgekommen war, durch persona übersetzte. Dieses letzte Wort brachte nun die Schwierigkeit bei Erfassung des Dogmas hervor, in deren Folge man entweder dasselbe als absolutes Mysterium erklärte und beibehielt, oder ganz aufgab. Aber sie nahmen es als nothwendigen,

nicht zufälligen modus existendi. Sie behaupteten gegen die Häresien, daß die Hypostasen nicht als etwas Accidentelles, d. h. als Etwas, ohne das Gott Gott sein würde, vorgestellt werde.

Allerdings liegt das Princip eines von Gott wesentlich verschiedenen Andern der Welt darin, daß der Unterschied im dreieinigen Wesen Gottes ewig gesetzt und aufgehoben ist. Aber damit ist der Pantheismus noch nicht überwunden, der dieses ganz zugeben wird, und eben deswegen die Welt als ewiges Moment der Selbstverwirklichung Gottes nothwendig findet, behauptend: ohne Welt kein Gott. Ob und wie der Verfasser darüber durch nähere Bestimmung der Sache hinausgeht und das Problem löst, werden wir später sehen. Hier muß nun noch gegen seine philosophische Erklärung der christlichen Dreieinigkeit erinnert werden, daß sie in so fern ungenügend und sogar irrig ist, als er den Vater als Subjekt, den Sohn als Objekt und den Geist als die Einheit beider darstellt. Diese gang und gäbe Ansicht vergißt, daß der Sohn ebenso sehr als Subjekt, wie als Objekt aufgefaßt werden muß; denn er vermittelt das Selbstbewußtsein des Vaters. Der Sohn ist der Vermittler und der Geist der Vollender des Selbstbewußtseins Gottes. Der Verfasser hätte auf die Wahrheit der Sache durch die bekannte Unterscheidung des Sohnes als λόγος ἐνδιάθετος und προφόρικος geführt werden können. Der Geist ist nicht die Einheit des Vaters und Sohns, sondern er objektivirt die Einheit derselben oder er ist die objektivirte Einheit beider.

Den immanenten Proceß Gottes setzt Billroth in die Verwirklichung seines Lebens, seines Selbstbewußtseins und seiner Freiheit. Sein Leben ist bedingt durch seine Natur, sein Selbstbewußtsein, daß er innerhalb dieser Natur oder Substanz sich als Setzender und Gesetzter unterscheidet, seine Freiheit, daß er diesen Unterschied aber eben so ewig wieder aufhebt. In Freiheit besteht die Seligkeit Gottes. Diese will er aber auch Anderen außer sich mittheilen. Der Grund für diesen

Rathschluß kann, da Gott sein Selbstbewußtsein und seine Freiheit durch sich selbst in der Trinität vermittelt, kein metaphysischer, sondern ein ethischer, kein Gottes Sein bedingender, sondern vielmehr ein von der durch sich selbst vermittelten Wirklichkeit Gottes bedingter sein. Diese Ansicht von dem Rathschlusse Gottes, nach dem er von Ewigkeit beschließt die Welt zu schaffen, stimmt nicht mit der früher (§. 77) ausgesprochenen überein. Denn dort heißt es: die Unendlichkeit ohne Endlichkeit sei eine bloße Abstraktion. Daraus folge, daß Gott der Unendliche, nicht ohne Endliches d. h. die Welt gedacht werden könne. Der Verfasser spricht hier die Ansicht Anderer aus, macht sie aber auch zu der seinigen. Hier kann nun, wie auch Billroth (§. 83) thut, die Welt ihrem Wesen, ihrer Idee und ihrer Erscheinung nach unterschieden werden. Dieses Wesen, dessen Erscheinung die Welt ist, ist der Wille oder Entschluß Gottes zur Schöpfung, die Schöpfung idealiter genommen. Diese ist allerdings ewig mit Gott oder von Ewigkeit her in Gott. Dagegen die Schöpfung der Welt, quoad actu, ist nicht gleich ewig mit Gott (§. 84). Aber hier fragt sich, ob damit der Widerspruch des Verfassers wirklich oder vielmehr nur scheinbar aufgehoben ist? Wenigstens müßte durch nähere Bestimmung der Welt ihrem Wesen und ihrer Erscheinung nach aller Zweifel beseitigt werden. Denn man kann sagen: das Wesen der Welt ist doch die Welt, wenn auch idealiter, wie der Verfasser sagt.

Der Grund dieser unbefriedigenden Darstellung tritt gleich im Folgenden hervor. Der Verfasser sagt (§. 85): „Obgleich der Unterschied zwischen der ewigen Zeugung des Sohnes und der zeitlichen Schöpfung der Welt festgesetzt und anerkannt ist, so ist doch auch wieder der innere Zusammenhang beider actus anzuerkennen. Die Vermittlung dieses Zusammenhangs ist in dem Ausspruche gegeben, daß Gott im Sohne die Welt vor ihrer Erschaffung von Ewigkeit her geliebt hat. Der Sohn also steht, selbst vor Erschaffung der Welt, in einem persönlichen Verhältniß zu der zu schaffenden Welt und daher folgt

auch, daß Gott auch in ihm und durch ihn die Welt wirklich zeitlich geschaffen hat. Man kann daher in dieser Beziehung den Sohn metaphysisch das innerweltliche Princip in Gott nennen, den Vater das außerweltliche, und den Geist das überweltliche." Der Pantheismus, setzt der Verfasser (§. 86) hinzu, faßt das Verhältniß von Gott und Welt als ein unmittelbares, so daß das Dasein der Welt ihm zufolge die erste unmittelbare Negation Gottes und somit Bedingung seines Bewußtseins ist, da das letzte sich durch die Negation seiner ersten Negation vermittelt. Dahingegen ist dem christlichen Gottesbegriff zufolge das Dasein der Welt ein durch den Sohn vermitteltes, die Negation, das Andere Gottes ist nicht die Welt, sondern der Sohn.

Hier vermißt man nun gerade die Nachweisung der Hauptsache, nämlich wie sich der Sohn zu der Idee der Welt verhält, und in welcher Hinsicht er das innerweltliche Princip in Gott genannt werden könne. Hier sind noch Probleme zu lösen, die Billroth gar sich nicht vorgehalten hat, die aber ihre Lösung erhalten müssen, wenn der Pantheismus positiv und radical überwunden werden soll.

Es hängt dieser Mangel mit der früher berührten unvollkommenen Auffassung der christlichen Dreieinigkeit zusammen und kommt hier eigentlich recht zum Vorschein. In der folgenden Bestimmung der Schöpfung aus Nichts (§. 88) wird es nun vollends klar, daß der Verfasser das Verhältniß der Idee der Welt zum Sohne oder Gott überhaupt nicht genügend dargethan hat und sich zur Immanenz der Welt in Gott, welche den Pantheismus vollkommen überwindet, noch nicht erhoben hat. Es kann hier auf die Sache selbst nicht weiter eingegangen werden, ohne die Grenzen zu überschreiten.

Die folgende Darstellung des ersten Theils handelt nun von der menschlichen Freiheit, vom Sündenfall und der Erbsünde. Bei der Lehre vom Bösen wendet sich Billroth abermals gegen die pantheistische und namentlich Hegelsche Ansicht, (ohne jedoch Namen zu nennen), wonach das

Böse nothwendige Bedingung des Bewußtwerdens des eigenen Willens und nothwendige Vermittlung des Guten ist. „Das Moment des Fürsichseins, heißt es (§. 95), welches heraustreten muß, kann auf doppelte Weise heraustreten: 1) Es kann mit dem Setzen desselben sofort wieder aufgehoben werden, so daß Setzen und Aufheben ungetrennt und nur als Momente eines und desselben Aktes sind. 2) Es kann das Setzen des Fürsichseins einseitig fixirt werden, so daß die Aufhebung desselben ausbleibt. Dieses letzte ist die Entstehung des Bösen."

Den Begriff der Erbsünde leitet Billroth auf folgende Weise ab: Das Selbstbewußtsein des Menschen ward durch seine erste Entscheidung, durch den Sündenfall, obzwar nicht auf ordnungsmäßige Weise vollendet. Sie mußte daher seine ganze Natur bestimmen. Diese Bestimmtheit aber mußte nothwendig auch auf seine natürlichen Nachkommen übergehen; denn Zeugung ist Setzung eines andern Individui von gleicher Natur und Wesensbestimmtheit, und auf natürlichem Wege kann aus einem Wesen nicht ein absolut verschiedenes hervorgehen. Die Fortpflanzung dieser natürlichen Beschaffenheit des Menschen auf seine Nachkommen begründet den Begriff der Erbsünde. Die Tiefe des Dogmas von der Erbsünde wird gar nicht erschöpft, wenn man, die historische Continuität in der natürlichen Zeugung des Menschengeschlechts bei Seite lassend, nur in den sinnlichen Trieben und Neigungen die Erbsünde sucht. Diese sind an sich indifferent, so daß sie sowohl die Form für die Verwirklichung des Guten als des Bösen hergeben können.

Bei weitem den größten Theil nimmt der erste Theil der Schrift ein, wo die Religion an sich betrachtet wird. Der zweite, die Religion in ihrem zeitlichen Werden ist ganz kurz, und der dritte, die Wirklichkeit der Religion oder Kirche ist auf wenigen Blättern abgehandelt. Der Uebergang in den zweiten Theil wird so gemacht: Der Mensch hat durch den Sündenfall die Einheit mit Gott verloren; so lange er in der Sünde

und Selbstheit befangen blieb, konnte er nicht zur Einheit mit Gott gelangen. Dieß konnte er nur, indem er von seiner Endlichkeit befreit und mit Gott vermittelt wurde. Dieß aber geschieht durch die Religion. Sie ist als Vermittlung der Menschheit mit Gott eine Fortsetzung der Schöpfung. Ihre Form ist die Zeit. Der Mensch muß dabei thätig sein, er muß sich durch Gottes Kraft frei machen in der Zeit, die Religion muß in einen geschichtlichen Proceß treten. Diese so hervortretenden Religionsformen sind nun das Heidenthum, Judenthum und Christenthum. In der geschichtlichen Entwicklung der Religion vor dem Eintreten des Christenthums unterscheiden sich zwei Hauptrichtungen. Wie im ersten Theil die Idee Gottes erst durch den Pantheismus und Deismus hindurchging, so erhob sich auch die Religion durch jene Stufen zum Christenthum. Als die Stufe des Pantheismus kann das Heidenthum betrachtet werden.

Hier ist nun gegen diese Darstellung manche Einsprache zu thun. Wenn der Verfasser auch nicht das Heidenthum, wie Hegel, verkennt in seinem Grundcharakter, wonach es Naturreligion ist, und es in dieser Beziehung als das nimmt, was es ist, und namentlich die Verzerrung der Sache rügt, wie sie bei Hegel erscheint, wenn dieser die Religion des Judenthums nicht nur in Eine Kategorie mit den heidnischen Religionen, sondern sogar die griechische und römische Religion über sie stellt: so ist doch das Heidenthum als eine nothwendige Entwicklungsstufe, die dem Christenthum vorausgehen mußte und sein Erscheinen bedingt, angenommen. Es ist aber die Religion des Heidenthums eine falsche Religion, die Entäußerung der Menschheit in den Naturproceß, der als die Folge des Abfalls vom wahren Gott erscheint, mithin eine durchaus abnorme Erscheinung in der Vermittlung der Menschheit mit Gott ist. Somit ist es allerdings eine nothwendige Entwicklungsstufe der in die Natur durch die Verkehrung ihrer Principien gefallenen Menschheit, d. h. die stufenmäßige Aufhebung der Entäußerung in

die Natur; also nur in diesem Sinne eine nothwendige Entwicklungsstufe der Menschheit.

Wie wenig der Verfasser die Sache getroffen hat, wenn er seine drei Entwicklungsstufen im ersten Theile Pantheismus, Deismus und Theismus in dem zweiten als die Stufe des Heidenthums, Judenthums und Christenthums annimmt; hat er selbst gefühlt. Denn er setzt gleich hinzu: „Zwar kann die abstrakte Substanz, wie sie allein den Begriff Gottes im Pantheismus ausmacht, nicht die Gottheit irgend einer Volksreligion sein, in jeder Volksreligion ist schon die Tendenz, Gott auch als Subjekt zu fassen, und nur durch diese Tendenz ist sie Religion. Allein das Wesentliche des Heidenthums besteht doch in der Vorstellung Gottes als der absoluten Substanz." Allerdings hätte der Pantheismus niemals Volksreligion werden können, aber alsdann darf man ihn auch nicht die Religion des Heidenthums nennen; der Grund, den der Verfasser in seinen letzten Worten dafür angiebt, zeigt nur wieder seine schon damit bestrittene Ansicht, daß die Naturſubstanz, wie wir sie beim Spinozismus kennen gelernt haben, niemals die Substanz Gottes genannt werden könne. Denn nach dieser Voraussetzung wäre das Heidenthum, wie Hegel vom System Spinoza's sagt, die Wahrheit an sich, die nur noch nicht zur wahren Form gelangt wäre, während die Substanz der Naturgötter des Heidenthums nur Naturſubstanz ist, die niemals Subjekt werden kann. Zwar ist nicht zu verkennen, daß die ideale, überweltliche Einheit der Götter bei den Naturreligionen als ein Lichtblick durch die Nacht des Heidenthums durchschlägt. Aber daß selbst bei der griechischen Religion das fatum über den Göttern steht, beweist, wie weit entfernt die heidnischen Religionen von der Substanz Gottes entfernt waren, die an sich Subjekt und nur noch nicht in der Form als solches vermittelt ist.

Vollkommen Recht hat aber Billroth darin, daß zwischen den zwei extremen Ansichten, nach denen die eine im Heidenthum gar keine Wahrheit, welche demselben zu Grunde liegt,

und nur in ihn verkehrt ist, und die Andere, welche in ihm die Wahrheit, aber nur in noch unvollkommener Form sieht, die rechte Mitte gesucht werden müsse. Es wird sich immer mehr herausstellen, je mehr die Forschung fortschreitet, daß das Christenthum um so tiefer erkannt werden wird, als man das Wesen des Heidenthums erkannt hat; und es wird einleuchtend werden, daß die Philosophie des Christenthums besonders deswegen so seicht und dürftig ausgefallen ist, weil man das Heidenthum nicht in seinem Verhältniß zum Christenthum erkannt hat. Deshalb hat es mich um so mehr befremdet, daß selbst ein Mann, wie Billroth, (S. 103) die Ansicht ausspricht, daß der Nachweis und die Entwicklung der einzelnen Stufen des Heidenthums mehr in die philosophische Religionsgeschichte, als Religionsphilosophie gehöre. Gerade hierin hat die Religionsphilosophie ihr Feld, in welchem sie sich erst eine wahre, gehaltvolle Philosophie des Christenthums begründet. Freilich reichen die Principien zur Erklärung jener Religion nicht hin, wie sie Hegel und der ihm hierin meistens folgende Verfasser angiebt. Die Philosophie wird sich auch hier noch sehr zu vertiefen und so ihren Gesichtskreis zu erweitern haben, wenn sie diese Aufgabe genügend lösen will.

Wie nun die Religion des Heidenthums nicht Pantheismus ist, ebenso wenig ist die des Judenthums und Christenthums Deismus und Theismus. Damit ist ebenso wenig die Eigenthümlichkeit jener ersten, wie beider letztern bestimmt. Es ist merkwürdig und sehr bedeutsam den Geist der Zeit charakterisirend, daß man gerade in dem Kardinalpunkte den Geist des Christenthums nicht erkennt. So sehr kann der Zeitgeist und die herrschenden philosophischen Ansichten, die der lebendige Ausdruck jenes sind, die am nächsten liegenden Wahrheiten verschütten. Hier zeigt es sich recht auffallend, wie unser jetziges Selbstbewußtsein kein freies, sondern ein befangenes ist, und wie es sich nur durch Ueberwindung des in den verschiedensten Gestalten auftretenden Irrthums zur Wahrheit erhebt.

Die Darstellung des Heidenthums und Judenthums ist

voll der trefflichsten Ansichten, aber sie ist doch nicht tief und umfassend genug, um als eine neue Grundlage, die sich über Hegel hierin wesentlich erhebt, zu erscheinen. Eben dieses gilt im Ganzen auch von der Darstellung des Christenthums und der christlichen Kirche. Daher sollen nur noch die Momente hervorgehoben werden, wo der Verfasser tiefer und weiter, als seine Schule, geht. Abgesehen, daß Billroth, wie schon früher bemerkt, in sofern eine wesentlich von seiner Schule verschiedene Grundansicht vom Christenthum hat, als er es nicht als eine Vermittlung des Wesens Gottes, sondern als freie Entäußerung Gottes ansieht, so kommen auch noch andere, mit der Grundansicht freilich unzertrennlich zusammenhängende, weiterschreitende Auffassungen vor. Vor Allem hat der Verfasser die Nothwendigkeit der Menschwerdung des Sohnes nach seinem Standpunkte nachweisen müssen; und hier war denn die Möglichkeit derselben nachzuweisen. Es wird nun die Begründung so eingeleitet: „Der neue Adam mußte die reine ungetrübte Darstellung der Endlichkeit, wie sie ihrer Idee nach ist, d. h. der ideellen aufgehobenen Endlichkeit sein. Diese letzte ist aber der ewige Sohn Gottes selber: er ist der Unterschied, die Diremtion, die Schranke in Gott (der Vater ist nicht der Sohn), aber als ewig aufgehobener, als Moment (Gott der Vater ist derselbe als der Sohn). Der Sohn ist also die wesentliche concrete Endlichkeit. Eine adäquate Darstellung derselben in der Menschheit konnte also nur die Erscheinung des Sohnes Gottes als Mensch, oder seine Menschwerdung sein. Die Schwierigkeit, den Begriff der Incarnation zu fassen, besteht nur darin, daß man gewöhnlich das Moment der Immanenz Gottes in der Welt nicht vor Augen hat. Wäre ihm die Endlichkeit an sich ihrem Wesen nach fremd, schlösse die Unendlichkeit Gottes die Endlichkeit aus und nicht vielmehr ein, so hätte Gott freilich nie das Moment der Endlichkeit in ihm können heraustreten und räumlich-zeitlich dasein lassen, d. h. er hätte nie Mensch werden können (§. 119). Die Menschwerdung Gottes stellt also

faktisch dar, daß die Endlichkeit an sich nicht hindert, mit Gott eins zu sein, eben so wenig, daß selbst der Sohn, der dem Vater consubstantialis ist, Mensch werden konnte, ohne böse zu werden. Sollte diese Darstellung nicht bloß eine scheinbare werden, so mußte der Gottmensch die göttliche und menschliche Natur in einer Person wirklich vereinigen, so daß beide sich in ihm auf das Vollkommenste durchdrangen. Die Frage, die nur auf dem deistischen, den pantheistischen Gottesbegriff negirenden Standpunkt aufgeworfen werden kann: wie hat sich Gott, wenn er Mensch geworden ist, zu seiner übrigen Schöpfung während seines Daseins auf Erden verhalten? ist jene nicht während seines Daseins auf Erden ohne Gott gewesen? setzt die absolute Trennung zwischen der Unendlichkeit und Endlichkeit voraus. Ihr dient zur Antwort: Gott ist stets substantiell in der Menschheit gegenwärtig und seine Menschheit nichts Anderes, als diese Gegenwart, die aber aus der bloß substantiellen zur subjektiven persönlichen verklärt wird, da in Christo die endliche Natur (die menschliche Individualität) gänzlich an die göttliche aufgegeben war, so daß der Unterschied beider zwar blieb, aber in der Einheit perennirend wieder verschwand, während er sich bei allen übrigen Menschen, als sündigen, zur positiven Entgegensetzung gestaltete."

Diese Darstellung, so trefflich sie auch dialektisch ist, und so wahre Momente sie zur Grundlage hat, scheint sich doch die Lösung des Problems zu leicht gemacht zu haben. Es erheben sich hier noch viele andere Schwierigkeiten, die der Verfasser gar nicht berührt hat, und die hier nicht näher erörtert werden können.

Die Versöhnung selbst führt Christus aus in dem dreifachen Amte: im prophetischen, priesterlichen und königlichen. Im erstern offenbart sich das Wissen, im zweiten das Wollen, im dritten die geistige Macht Christi. Mit dem königlichen Amte Christi beginnt die Wirklichkeit der Religion oder Kirche, als der dritte Theil der Religionsphilosophie. Die

Mittel, wodurch die Kirche ihren Zweck, die Versöhnung und Einigung des Menschen mit Gott zu Stande bringt, werden die Gnadenmittel genannt. Sie sind 1) das Wort Gottes, 2) die Sakramente. Hier entwickelt Billroth überall tief gedachte und geistvolle Ideen, wenn auch seine Darstellung überall viel zu wünschen übrig läßt, und mehr den Charakter einer geistreichen Dogmatik, als eigentlichen Religionsphilosophie hat. Dieser letzte Vorwurf kann noch weiter, als bloß auf die letzten Parthien des Werks ausgedehnt werden, und kann ein Gesammturtheil über die Schrift, in wie weit sie das sich selbst vorgesteckte Ziel erreicht hat, abgeben. Eine wahrhafte Versöhnung der Philosophie mit der Religion und positiven Theologie kann nicht durch Aufgeben der Selbstständigkeit eines der zu Versöhnenden erlangt werden. Möge man sich hierüber namentlich jetzt nicht täuschen, wo Palliativmittel nur die großen Entscheidungsfrage hinausschieben oder uns gar wieder in den alten Kampf zurückwerfen. Man predige nicht von Frieden, wo doch noch kein wahrer Friede ist; denn in diesem Falle ist es besser, das Schwert, als den Frieden zu bringen. Es soll der vorliegenden so trefflichen Schrift dieser Tadel nicht unbedingt gelten; denn sie ist durchweg von spekulativem Geiste durchdrungen; ihr Verfasser sucht den Inhalt der Religion nach all seinen Momenten spekulativ wieder zu erzeugen; aber frei vom obigen Vorwurfe kann er nicht gesprochen werden.

Gehen wir nun zu dem Endresultate, das hiermit gewonnen ist, über; so muß diese Schrift als eine bedeutende Erscheinung freudig begrüßt werden. Sie macht den Uebergang aus der negativen, pantheistischen zu der positiven mit der Wirklichkeit übereinstimmenden Philosophie mit voller Offenheit und Entschiedenheit, weist nach, daß die Principien der Schule, der er seine philosophische Bildung verdankt, unzureichend sind, die Wahrheit zu erkennen, und sie zeigt dieses in einer Sphäre, in welcher jene eine vollkommene Erkenntniß der Wahrheit behauptet, in der christlichen Religion. Bekannt-

lich rühmt sich jene Schule der vollkommenen Einheit mit den Wahrheiten des Christenthums, und der Meister hat es unverholen gesagt, daß der absolute Begriff der adäquate Ausdruck für die christliche Wahrheit sei, während diese selbst ihren Inhalt nicht in dieser wahren Form des Begriffs, sondern der bloßen Vorstellung wisse. Was dieses heiße, d. h. welche Konsequenz darin liegt, hat man in der neuesten Zeit nicht ermangelt, geltend zu machen und zur vollen Anwendung zu bringen. Die ganze Billrothsche Schrift ist eine fortwährende direkte und indirekte Widerlegung des Meisters. Aber auch das ist das große Verdienst der Schrift, daß sie den wahren Gehalt der Hegelschen Philosophie in sich aufnimmt und weiter führt, von der strengen Forderung ihrer Dialektik nicht abgeht, sondern ihr Genüge zu leisten bemüht ist. Denn nur so kann auch wirklich fortgeschritten werden, wenn das Vorhandene erkannt und im Fortgange so umgewandelt wird, daß es nur in eine tiefere und höhere Einheit übergegangen ist, und, wie jene Schule sagt, nur als aufgehobenes Moment erscheint. Denn Niemand wird sich überreden, welcher den Gang der Spekulation versteht, daß die über Hegel hinausgehende Philosophie es anders, als auf die gedachte Weise vermag. Es ist nicht zu läugnen, daß keine Philosophie seit Kant so einflußreich auf alle Zweige der Wissenschaften eingewirkt hat, freilich nur auf der Grundlage ihres unmittelbaren Vorgängers, Schelling, der hier die Bahn gebrochen hat und ein viel tieferes und reicheres System im Keime dargelegt, als sein Schüler Hegel eingesehen hat. Daher ist er weit entfernt, es in seiner Darstellung erreicht zu haben. Seinen positiven, über Hegel hinausgehenden Standpunkt hat Billroth besonders einer Reihe von Männern zu danken, welche zum Theil schon längst, zum Theil in der neuern und neuesten Zeit einen neuen positiven Grund gelegt haben, der immer mehr in die Erscheinung treten, und die Hegelsche Philosophie in die Vergangenheit setzen wird. Der Verfasser hat nicht ermangelt, die Schriften, denen er seinen in dieser Schrift dargelegten

Fortschritt über seine Schule verdankt, aufzuführen. Nur ist zu bedauern, daß er in dieser Beziehung manchen dieser Philosophien nur theilweise gefolgt ist, und gerade in sehr wichtigen Lehren, die ihn weiter gefördert hätten, wenn er sie in sich aufgenommen hätte, nicht. Dieses gilt besonders von Lehren der Günther'schen und Baader'schen Philosophie. Aber diese Uebergänge wollen freilich erst durch das Leben, durch innere und äußere Erfahrungen vermittelt sein, und bedürfen der Zeit der Reife. Wäre der treffliche Billroth nicht so früh aus dem Forschen und Gründen abgerufen worden, so wäre sein Geist gewiß bald zu der Vollendung gekommen, zu der er so eifrig und rastlos gestrebt hat. Seine vorliegende Schrift ist das schönste Denkmal seines tief forschenden Geistes, und seines eben so tief religiösen Bewußtseins. Das Publikum muß es daher seinem Nachfolger gewiß sehr danken, daß er dieselbe veröffentlicht und zur Anerkennung des trefflichen Mannes als öffentlichen Lehrers und Schriftstellers das Seinige beigetragen hat.

Druckfehler.

Seite 57 Zeile 12 v. O. statt S. 283 l. §. 283.
„ 65 „ 14 v. U. ist nach durch das Wort und ausgefallen.

Ueber den wissenschaftlichen Anfang der Philosophie.

Sendschreiben an den Herausgeber der Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie

von

Ch. H. Weiße.*)

Die Lectüre Ihres Sendschreibens an unsern Freund Sengler hat, mein verehrter Freund, aufs neue den lebhaften Wunsch in mir erweckt, mich mit Ihnen noch einmal über eine und die andere jener Haupt- und Grundfragen zu besprechen, deren verschiedene Beantwortung durch Sie und durch mich es bisher nicht zu einer wirklichen Uebereinstimmung unserer beiderseitigen philosophischen Systeme, trotz der so augenfälligen Verwandtschaft ihrer Tendenz und der ihnen zum Grunde liegenden Weltansicht, hat kommen lassen. Es ist mir in diesem Augenblicke nicht möglich, diesen Wunsch in seinem ganzen Umfange zu befriedigen, doch kann ich mich nicht enthalten, in Bezug auf

---

*) Indem ich das Sendschreiben meines Freundes abdrucken lasse, bediene ich mich der von ihm am Schlusse mir gegebenen Erlaubniß, meine Erinnerungen und Bedenken zugleich damit bekannt zu machen. Die dritte Abhandlung dieses Heftes sucht diese in umfassenderm Zusammenhange darzulegen. Um jedoch dem Leser durch unmittelbare Zusammenstellung des Für und Wider die Uebersicht und das eigene Urtheil zu erleichtern, habe ich mir erlaubt, meinen Gedanken die Form von Anmerkungen zu vorliegendem Texte zu geben. Die hier und da dem gegenwärtigen Aufsatze beigefügten Zahlen beziehen sich daher auf die Anmerkungen am Schlusse meiner Abhandlung.

Der Herausgeber.

einen mit ausdrücklicher Opposition gegen eine meiner frühern Aeußerungen von Ihnen zur Sprache gebrachten Punkt einen Anfang dazu zu machen. Ich meine Ihre S. 62 ff. ausgesprochene Entgegnung auf meine Behauptung, daß „der wahre wissenschaftliche Anfang der Philosophie bis jetzt noch nicht gefunden sei." Ich wähle diesen Punkt aus einem doppelten Grunde zum Gegenstand meiner diesmaligen Erörterung. Erstens, weil ich hoffe, daß von ihm aus, dafern es mir gelingen sollte, ihn mit hinlänglicher Klarheit in das Licht zu stellen, welches ich ihm zu geben wünschte, von selbst und ohne mein ausdrückliches Zuthun sich mancher Aufschluß über die in unsern beiderseitigen Systemen sonst noch zurückbleibenden Differenzen sich ergeben wird. Sodann weil ich mich zufällig gerade hier im Stande sehe, Ihnen etwas schon zu früherer Zeit schriftlich Aufgezeichnetes vorzulegen — ein Bruchstück meiner „spekulativen Logik," in deren weiterer Ausarbeitung mich, wie Ihnen bekannt ist, vor Jahr und Tag das Unternehmen meiner „evangelischen Geschichte" unterbrochen hat. Dieses Bruchstück nämlich enthält eben jenen Anfang selbst, wie ich ihn fassen zu müssen glaube, um den Anforderungen zu genügen, die mit Recht an einen nicht zufälligen, sondern nothwendigen, nicht subjektiv beliebten, sondern wissenschaftlich gerechtfertigten Anfang der Philosophie gestellt werden. Zwar ob mir dieses Bruchstück gegenwärtig im Ausdruck noch vollkommen genügen würde, wage ich in diesem Augenblicke selbst nicht zu entscheiden, da mir zu einer sorgfältigen Prüfung desselben die Zeit mangelt. Daß ich indeß zu den dort ausgesprochenen Ideen mich ihrem wesentlichen Inhalte nach zur Zeit noch bekennen darf, davon habe ich mich eben jetzt auf Anlaß Ihrer im entgegengesetzten Sinne ausgesprochenen Bemerkungen neuerdings wieder überzeugt. Erlauben Sie mir die Gründe kürzlich auseinanderzusetzen, weßhalb ich mich nicht entschließen kann den von mir, wie ich glaube, entdeckten Anfangspunkt der Erkenntnißlehre und der Philosophie überhaupt gegen denjenigen zu vertauschen, welchen Sie als den bereits seit Locke gefundenen bezeichnen.

Die nähere Bestimmung, welche Sie von diesem durch Sie gebilligten und adoptirten Anfange geben, lautet so: „er ist, was Locke überhaupt Erfahrung, näher Sensation, Kant Sinnlichkeit, Hegel mit bezeichnender Charakteristik sinnliche Gewißheit nannte; er ist" — so berichtigen Sie Selbst weiterhin diese Ausdrücke ihrer Vorgänger, — „die unmittelbar als schlechthin Einfaches auftretende Empfindung, worin," (erlauben Sie mir, auch diese Worte noch zu unterstreichen, die von Ihnen Selbst nicht unterstrichen sind) „worin am Ursprünglichsten das Subjektive und Objektive zusammenfällt und ununterscheidbar sich durchdringt." Mit diesen letzten von mir, aber nicht von Ihnen unterstrichenen Worten scheinen Sie mir halb unwillkührlich eine wichtige Forderung an jenen Anfang der Philosophie zugestanden zu haben, die jener von Ihnen gebilligte Anfang eben unerfüllt läßt. Offenbar nämlich wird in Ihren Worten dies anerkannt: daß der Anfangspunkt der Philosophie ein Moment des Zusammenfallens, des ununterscheidbar sich Durchdringens von Subjekt und Objekt enthalten, daß er durch solches Moment sich als Anfang dessen, zu dem er der Anfang sein soll, rechtfertigen müsse. Allein — verzeihen Sie mir die Unumwundenheit, mit der ich dies ausspreche; Sie Selbst wollen ja nichts Anderes, als offene, scharfe Prüfung Ihrer Sätze — in die Art und Weise, wie Sie dieser Forderung genügen wollen, scheint sich mir ein Mißverständniß des Sinnes der Forderung eingeschlichen zu haben. Wenn an den wissenschaftlichen Anfang der Philosophie das Ansinnen gestellt wird, daß in ihm sich Subjektives und Objektives (unmittelbar, wollen wir hinzusetzen, denn eine vermittelte Einheit wird auch im Fortgange der Philosophie gefordert) zusammenfallend zeigt: so kann unter dem Subjekt, welches mit seinem Objekt zusammenfallen soll, doch wohl kein anderes gemeint sein, als das eigene Subjekt des Philosophirens. Denn wozu sonst diese Forderung, wenn sie nicht dienen soll, uns einen solchen Anfang der Philosophie zu sichern, durch den wir sogleich mit Einem Schlage auf das

eigenthümliche Gebiet der philosophischen Spekulation versetzt werden, welches eben kein anderes ist, als dasjenige, worin sich das Erkennen, welches außerhalb der Philosophie von seinem Gegenstande getrennt ist, mit diesem Gegenstande identisch weiß? Nicht darum kann es uns beim Philosophiren zu thun sein, irgendwo außer uns, oder immerhin auch irgendwo in uns außer der Philosophie selbst einen Punkt zu wissen, wo Subjekt und Objekt zusammenfällt, sondern *in* unserm Philosophiren und *durch* dasselbe uns in diesen Punkt, falls es einen solchen giebt, hineinzuversetzen, unser *philosophirendes* Subjekt in die Identität mit seinem Objekt zu versenken. Dies nun aber ist es eben, was ich an jenem Anfange, der nach Ihnen seit Locke der anerkannte Anfang der Philosophie sein soll, vermisse. *Dasjenige* Subjekt, welches in der Empfindung, in der Sensation, in der sinnlichen Gewißheit mit seinem Objekt identisch ist, ist offenbar *nicht* das philosophirende. Wäre es das philosophirende, dürfte es schon hier, wo doch eben nach einer solchen *unmittelbaren* Einheit des philosophirenden Subjekts mit seinem Objekte gefragt wird, durch sich selbst und ohne Weiteres für das philosophirende gelten: so würde daraus folgen, daß alle Menschen, ja daß nicht alle Menschen nur, sondern alle empfindende Geschöpfe, also auch die Thiere, Philosophen sind. Will man diese Folgerung nicht zugeben, so zeigt sich dann unwidersprechlich, daß man zu jener angeblichen Identität des Subjektiven und des Objektiven, welche in der Empfindung liegen soll, das Philosophiren von Außen herzubringt, statt dasselbe in jener Einheit selbst, als das subjektive Moment der Einheit, unmittelbar gegenwärtig zu haben. Das Philosophiren, welches von diesem Anfangspunkte aus sich ergiebt, ist, insofern nämlich nicht zu diesem Anfange unbewußt noch ein anderer Anfang herzugebracht wird, nicht ein Philosophiren *in* der Identität mit seinem Objekte, sondern *über* diese Identität; eine Verstandesreflexion, welche die Identität von Subjekt und Objekt als eine äußerlich gegebene sich gegenüber hat, sie *beschreibt*, oder in der Weise

einer Historie erzählt, statt sie in sich selbst zu erleben und in wissenschaftlicher Darstellung zur Gegenwart und Wirklichkeit auch für Andere zu bringen.[1])

Je sorgfältiger sich nun, verehrter Freund, vor dem so eben angedeuteten Abwege, meiner, wie ich glaube, wohlbegründeten Ueberzeugung zufolge, auch Ihre Erkenntnißlehre zu hüten hat, um so dringender möchte ich Sie bitten, bei der nochmaligen Durcharbeitung derselben, zu der Sie zu schreiten im Begriffe sind, den Ausgangspunkt des Ganzen noch einmal in ernste Erwägung zu ziehen. Ich habe es stets als eines Ihrer wahrhaften Verdienste betrachtet, — als ein Verdienst sowohl an sich selbst oder um die Wissenschaft, als auch, um dazu insbesondere noch mich zu bekennen, als ein persönliches Verdienst um mich, indem in mir selbst die entsprechende Einsicht nicht ohne Ihre Mitwirkung erwacht ist, — das Bewußtsein von der Nothwendigkeit eines bestimmten, und zwar eines erkenntnißtheoretischen Anfangs der Philosophie mit Entschiedenheit und Energie gefaßt und ausgesprochen zu haben. Sie sind von den unter Hegels Einfluß gebildeten Philosophen meines Wissens der Erste, welcher die Philosophie von dem salto mortale, welches sie, nachdem Hegel den in seiner Phänomenologie gemachten Anfang zurückgenommen hatte, mit der Logik dieses Denkers in das reine metaphysische Seyn thun wollte, zurückrief und „auf den ehrlichen Weg Kants" wieder einzulenken nöthigte. Wenn gegenwärtig in der eigenen Schule Hegels die Einsicht wieder vorherrschend zu werden beginnt, daß vor dem Anfange der „Logik" ein anderer und zwar ein erkenntnißtheoretischer Anfang gefordert sei, wenn man dort jetzt, in Ermangelung einer andern, durch eine erkannte Autorität beglaubigten Vorwissenschaft wiederum zu der Phänomenologie zurückkehren zu wollen Miene macht: so ist dies ohne Zweifel, mag man es nun eingestehen oder nicht eingestehen, zum nicht geringen Theile der Einwirkung zuzuschreiben, die man selbst, ohne es zu wissen oder zu wollen, von Ihrer philosophischen Thätigkeit empfunden hat. Gerade nun aber durch dieses Ihnen

eigenthümliche Bewußtsein über die Nothwendigkeit eines wissenschaftlichen Anfangs gewinnt der Anfang als solcher für Ihre Philosophie eine Wichtigkeit, die er nicht für alle frühere Philosophieen hatte. Wenn Hegel — um einstweilen bei diesem Philosophen stehen zu bleiben, dem gegenüber Sie die Forderung solchen Anfangs hauptsächlich, und mit Recht geltend machen — wenn Hegel seine Phänomenologie mit der „sinnlichen Gewißheit" eröffnete, so geschah dies nicht eigentlich mit der Prätention, hiermit einen absoluten, ein für allemal gültigen und jeden andern ausschließenden Anfang für das System der Philosophie als solches festzustellen. Das genannte Werk kündigte sich in seiner Anlage und seinem Ideengang so sehr als ein durch die besondere Entwickelungsstufe, auf der sich damals die Philosophie überhaupt und der philosophirende Geist seines Verfassers insbesondere befand, bedingtes an, daß es keineswegs befremden, ja nicht einmal überraschen konnte, wenn dieser sein Verfasser dasselbe später keineswegs mehr, als die objektiv nothwendige, als die wissenschaftliche Voraussetzung derjenigen Disciplin, die nun von ihm zu der eigentlich ersten im System der Philosophie erhoben ward, der „Logik" behandelte. Andrerseits ward durch diesen Schritt auch der Anfang der Logik nicht dergestalt als der Anfang der Philosophie selbst gesetzt, daß dadurch ein anderer Anfang wäre ausgeschlossen worden. Es ward nach wie vor anerkannt, daß dieser Anfang, um richtig verstanden zu werden, mancher einleitenden Betrachtungen bedürfe, und der Meister selbst ermangelte nicht, in der Anstellung solcher Betrachtungen mit seinem Beispiel voranzugehen, ohne darum weder auf die Phänomenologie zurückzukommen, noch in andrer Weise den Begriff solcher Anfangs- und Vorwissenschaft definitiv abzuschließen. Später haben wir es geschehen sehen, daß Jünger Hegels, und zwar solche, die keineswegs zu den unbedeutendsten, oder an eigener produktiver Kraft ärmsten gehören, geradezu behaupten, die Philosophie habe gar keinen eigentlichen Anfang, sondern sie könne ihre „immanente Entwickelung des Gedankens" bei jedem Objekt,

an jeder beliebigen Stelle anknüpfen. Sie dagegen, Freund, dringen und dringen mit Recht auf einen wissenschaftlich gültigen, nicht wiederum durch einen andern zu ersetzenden und nicht weiter auf einen andern zurückführenden Anfang. Dadurch erhält der scheinbar Ihnen mit Hegels Phänomenologie gemeinschaftliche Anfang offenbar eine andere Bedeutung bei Ihnen, was Sie auch sehr wohl wissen und zu vertreten Sich gerüstet zeigen. Aber eben diese entschiedener und prägnanter ausgeprägte Bedeutung ist es, was gar leicht zur Folge haben kann, daß ein Fehlgriff in dem Anfange auf eine Weise, wie sonst nicht, verhängnißvoll auch für den Fortschritt wird. Erlauben Sie mir, die eben ausgesprochene Behauptung an einer Gegenüberstellung des weiteren Ganges der Hegelschen Phänomenologie und desjenigen, den Sie nach Ihren Andeutungen in Ihrer neu zu gestaltenden Erkenntnißlehre einzuschlagen gedenken, kürzlich zu erläutern; wobei ich Sie übrigens nicht zu übersehen bitte, daß ich nur in dieser einen Beziehung, in Betreff der Frage nach dem objektiven Genügen der Erkenntnißlehre zur philosophischen Einleitungswissenschaft, auf die Seite Ihrer Gegner trete, während ich in anderer Beziehung der Intention jenes Werkes volle Gerechtigkeit widerfahren lasse. — Hegel nennt den Anfangsbegriff der Phänomenologie nicht, wie Sie, Empfindung, sondern sinnliche Gewißheit, und deutet schon damit an, daß es ihm bei der Betrachtung dieses Begriffs nicht um die Sensation, die Sinnenempfindung und Sinnenwahrnehmung als solche zu thun ist, sondern um das Moment der Gewißheit, das heißt offenbar des Wissens, des Erkennens in der Sensation. Es trifft daher bei ihm dasjenige ein, was ich vorhin als einen bei dem mit Hegel Ihnen gemeinschaftlichen Verfahren möglicher Weise eintretenden Fall setzte, nämlich daß zu jenem Anfange, der mit der Sensation gemacht werden soll, noch ein anderer Anfang hinzugebracht wird, ein solcher, durch welchen das philosophirende Subjekt, welches bei einer andern Betrachtungsweise der Sensation nur als ein äußerlicher Zuschauer sich verhält, sich in dieselbe

hineinversetzt. Zwar geschieht dies bei Hegel nicht unbewußt, sondern mit vollem Bewußtsein; ihn interessirt an dieser Stelle die Sensation nur insofern, als das philosophische Denken darin schon gegenwärtig ist und in dem Inhalte der sinnlichen Empfindung (für einen Augenblick) seinen eigenen Inhalt, die absolute Wahrheit, zu haben meint. Darum ist es auch für ihn ganz folgerecht, wenn er die Dialektik dieser Stufe, was Sie ihm (S. 65) zum Vorwurf machen, in dem Gewahrwerden der Relativität des räumlichen Hier und des zeitlichen Jetzt, in dem Sichaufheben, Sichnegiren der Raum- und Zeitunterschiede findet[2]). In dieser Wahrnehmung nämlich hebt sich — zwar nicht die Sinnlichkeit, die Empfindung als solche, wohl aber die sinnliche Gewißheit auf; das Denken gelangt dadurch zu dem Bewußtsein, daß es an den Momenten der sinnlichen Empfindung keinen wahren, keinen bleibenden Inhalt hat, wie es ihn als philosophisches Denken haben will, und findet sich genöthigt, einen andern Inhalt aufzusuchen. Die Dialektik ist also hier, wie sie es in der Erkenntnißlehre sein soll, eine wirklich immanente; sie ist es darum, weil sogleich in dem Anfangsbegriffe das philosophirende Subjekt, als Gewißheit, mit seinem Objekte, — dies nämlich ist hier der sinnliche Inhalt, — in Eins gesetzt war. Das Unbefriedigende dieses Hegelschen Anfangs, wiefern er nämlich als Anfang der Philosophie überhaupt gelten sollte, würde nur etwa darin bestehen, daß diese zwei Momente, die nicht an sich oder unmittelbar Eins sind, die Sinnlichkeit und die Gewißheit oder vielmehr das einen Inhalt in Form der Gewißheit suchende Denken, dennoch unmittelbar als Eines gesetzt werden; während doch die Sinnlichkeit gar wohl auch ohne das Denken, das Denken oder die reine Gewißheit (wie ich in meiner beifolgenden Darlegung des wahren Anfangs der Philosophie gezeigt zu haben meine) gar wohl auch ohne einen sinnlichen Inhalt gesetzt werden könnte. Es erscheint also bei jenem Denker als willkührlich, daß er gerade diesen Anfang macht; er hätte der Gewißheit, wenn er ihr einmal von vornherein einen bestimmten Inhalt geben wollte,

eben so gut jeden beliebigen andern, als gerade den sinnlichen Inhalt geben können; höchstens empirisch läßt es sich rechtfertigen, daß er diesen Inhalt als psychologisch zunächstgegebenen wählte. Dies haben Sie, mein Freund, sehr richtig herausgefühlt; Sie haben — sei es immerhin nicht mit ausdrücklicher Rückbeziehung auf diesen Hegelschen Anfang, der beides schon in Eins gesetzt enthält, — gar scharfsinnig bemerkt, daß nur Eins von beiden, entweder die Sinnlichkeit, oder die Gewißheit der wahre Anfang sein könne. Aber in der Wahl zwischen diesen beiden möglichen Anfangspunkten, der reinen Sinnlichkeit und der reinen Gewißheit, haben Sie, wie mich bedünken will, fehlgegriffen. Kaum glaube ich, daß Sie Selbst dies fernerhin in Abrede stellen werden, wenn Sie neben dem bereits oben Erinnerten noch Folgendes bedenken wollen.

Sie geben mir (S. 65) ausdrücklich die früher von mir ausgesprochene Forderung zu, daß in dem Anfange als solchem schon der Antrieb zum weiteren dialektischen Fortschritte enthalten sein müsse. Fast muß ich fürchten, daß Sie bei diesem Zugeständnisse die Bedeutung dessen, was Sie zugestehen wollten, nicht hinreichend in Erwägung gezogen haben. Den Fortschritt nämlich, den Sie weiterhin andeuten, kann ich durchaus nicht für einen wirklich dialektischen erkennen, auch nicht in dem Sinne, wie der von Ihnen verworfene Hegelsche Fortschritt allerdings ein dialektischer ist[3]). In dem sinnlichen Empfinden soll, sagen Sie (S. 67), schon gegenwärtig, verwachsen sein ein Allgemeines, die Kategorien (Universalien) der Zeit und des Raumes. Dies sei das dem Subjektiven wie dem Objektiven der Empfindung gemeinsame, sie eigentlich verbindende aprioriſche Element; vermöge dieser Raum-Zeitlichkeit (S. 68) beziehe sich das sinnlich Empfundene und ordne sich ein dem unendlich sich vermittelnden Zusammenhange der Dinge, und wie auch im Einzelnen das ganze System der Kategorien specificirt gegenwärtig sei, so sei nicht minder auch das unmittelbare Wissen desselben (d. h: wohl eben das Empfinden als solches?) solch ein unmittelbares Unterscheiden, eben so Gegensetzen, als

Beziehen auf sein Anderes, kurz ein Denken. — Dies also, wenn ich Sie recht verstehe, nach Ihnen in seinen Haupt- und Grundzügen die erkenntniß-theoretische Dialektik, durch welche das Empfinden zum Denken hinübergeführt werden soll. Hier nun muß ich zuvörderst das Faktum, auf dessen Voraussetzung diese angebliche Dialektik beruht, in Abrede stellen. Es ist nicht wahr, daß das reine Empfinden als solches die Allgemeinheiten der Zeit und des Raumes oder irgend eine andere Kategorie *als* Kategorie, *als* Allgemeinheit (denn darauf kommt es hier doch wohl an; sonst könnte man ja etwa auch sagen, daß schon das blos körperliche, leblose Dasein Raum, Zeit und andere Kategorien einschließe, weil es nämlich diese Kategorien *voraussetzt* und durch sie bedingt wird,) in sich halte. Wie kommt es, Freund, daß Sie, und daß gleich Ihnen manche andere Philosophen unserer Tage (es sei erlaubt, als einen auffallenden Beleg hierfür die wunderliche kleine Schrift des übrigens so wackeren, aufrichtig von mir hochgeschätzten *Erdmann* über das Verhältniß von Leib und Seele anzuführen) bei ihren Spekulationen so ganz und gar zu vergessen scheinen, daß es außer den Menschen oder den vernünftigen Geistern noch andere empfindende Wesen, daß es mit Einem Worte, eine *Thierwelt* giebt*)? Hier, wenn irgendwo, haben wir doch wohl jene, „als schlechthin Einfaches auftretende Empfindung" zu suchen, welche Sie mit gutem Recht von der „Erfahrung," von der „sinnlichen Gewißheit" und mit welchen andern Namen sonst jene schon gemischten Seelenthätigkeiten bezeichnet werden mögen, noch unterschieden wissen wollen. Ist nun die Dialektik, durch welche Sie das Empfinden über sich selbst zum Denken hinausführen wollen, wirklich eine objektive, in der Sache

*) Allerdings sprechen Sie Selbst (S. 70) sogar von einem *Denken* der Thiere, ja der Pflanzen, aber doch unverkennbar wohl mit dem Bewußtsein, hiermit nichts mehr als nur eben eine ganz dunkle und unvollkommene Analogie aussprechen zu können, mit der Sie in dem gegenwärtig von mir zur Sprache gebrachten Zusammenhange schwerlich werden Ernst machen wollen.

selbst begründete: wie geht es zu, daß sich dieselbe nicht bereits in der Thierwelt geltend macht; daß zwischen dem thierischen Empfinden, Vorstellen, Wahrnehmen und dem selbstständigen, d. h. denkenden Hervortreten jener Allgemeinbegriffe, welche Sie bereits dem Empfinden als solchem für immanent erklären wollen, ein für allemal eine den blos thierisch-empfindenden Wesen unübersteigliche Schranke gezogen ist?[4]) Gewiß werden Sie nicht zu der gewöhnlichen Ausflucht der Hegelschen Schule Ihre Zuflucht nehmen wollen, der Begriff, die Idee seien in der Natur nicht als solche, sondern nur in der Entäußerung ihrer selbst gegenwärtig; auch die Empfindung trete mithin dort nicht in der Wahrheit ihres Begriffs, wo sie mit dem Denken Eins ist, sondern in einer dieser Wahrheit unangemessenen Vereinzelung auf. Denn gesetzt auch, was ich meinerseits zwar nicht zugeben kann, diese Ausflucht erweise sich als zureichend innerhalb der Real-Philosophie für die Dialektik, welche von der Natur zum Geiste überleiten soll *), so würde sie doch in der Erkenntnißlehre unkräftig bleiben, weil hier der Begriff solchen „Außersichseins" nicht vorausgesetzt werden kann, und es daher mit jener Immanenz des Nachfolgenden in dem Vorangehenden jedenfalls

*) Wenn der Begriff der Natur, wie es unstreitig die Aufgabe wahrhafter Dialektik ist, aus sich selbst zum Begriffe des Geistes hinübergeführt werden soll, so kann dies nur dadurch geschehen, daß er als Totalität gefaßt wird, nicht aber in einer einzelnen seiner Bestimmungen, — solche einzelne Bestimmungen des Gesammtbegriffs der Natur sind nämlich die einzelnen Naturgeschöpfe. Ich halte es darum für falsch, mit Hegel und (nach jener eben erwähnten Darstellung) mit Erdmann die Naturphilosophie mit dem Begriffe des animalischen Organismus zu schließen; der wahre Schluß ist mir vielmehr, wie ich schon früher in dieser Zeitschrift (Bd. I. Heft 2. S. 184) andeutete, der Begriff des Weltsystems. Zu diesem, aber nicht unmittelbar zum Begriffe des Geistes, leitet der Begriff des natürlichen Organismus aus sich selbst durch immanente Dialektik hinüber, und er ist es, welcher das Werden des Organismus zum Geiste vermitteln muß.

strenger genommen werden muß. Also, wie gesagt, schon thatsächlich oder empirisch betrachtet ist es eine irrige Behauptung, daß der Uebergang vom Empfinden zum Denken ein stetiger sei, oder daß in dem Empfinden als solchem schon die Kategorien des Denkens gegenwärtig seien [5]). Freilich, wenn das Thier empfindet, so empfindet es in einer bestimmten Zeit, wenn es einen Gegenstand vorstellt, oder wahrnimmt, so stellt es ihn in einem Raume vor: aber dieses selbst, die Zeitlichkeit und Räumlichkeit seines Empfindens und Vorstellens, so wie ohnehin die Ursächlichkeit und der übrige begriffliche Zusammenhang des Empfundenen und Vorgestellten sind nicht für sein Empfinden und Vorstellen, nicht in seinem Empfinden und Vorstellen das, was sie sind. Nur von dem menschlichen Empfinden und Vorstellen, von dem Empfinden und Vorstellen der Vernunftwesen kann gesagt werden, daß es an sich selbst schon jene Kategorien oder Universalien enthält, darum nämlich, weil es von Haus aus mehr als nur einfaches Empfinden, mehr selbst, als nur rein sinnliches Vorstellen, weil es, mit Einem Worte, sinnliches Bewußtsein, sinnliche Gewißheit ist.

Wiefern man Ihnen nun aber auch etwa das Zugeständniß machen wollte, von dem thierischen Empfinden absehen zu dürfen, und sogleich mit dem menschlichen, welches uns, insofern vom Erkennen die Rede ist, allein interessirt, beginnen zu können: so kann es Ihnen nach diesem Allem nicht verborgen bleiben, daß Sie wenigstens auf die dem Hegelschen Anfang von Ihnen zugedachte Verbesserung zu verzichten hätten, so sehr dieselbe übrigens, wie ich bereits anerkannt habe, an sich selbst auf einer ganz richtigen und scharfsinnig gedachten Unterscheidung beruht. Es ist nicht die einfache, sinnliche Empfindung, sondern es ist eben nur das, was Hegel treffend die sinnliche Gewißheit nennt, worin Sie auch nur empirischer Weise durch reflektirende Analyse jene allgemeinen Beziehungen als enthalten nachzuweisen vermöchten, welche, im Vorstellen verselbstständigt und zum Bewußtsein gebracht, das Empfinden zum Denken erheben. Allein auch so noch würde Ihre vorläufig

skizzirte Darstellung (von der ersten Auflage der „Erkenntnißlehre" zu sprechen enthalte ich mich in Folge Ihrer Warnung (S. 47) absichtlich) von den im Vorhergehenden von mir erhobenen Ausstellungen nicht wohl freigesprochen werden können. Wenn Sie (S. 65 f.) jenes dialektische Hervortreiben der Negativität aus dem Standpunkte der sinnlichen Gewißheit ablehnen, durch welches Hegels Phänomenologie sich über diesen Standpunkt erhebt: so haben Sie damit, für solche Leser wenigstens, denen die vorhin von mir nachgewiesene Beschaffenheit Ihres Anfangspunktes nicht unbemerkt geblieben ist, deutlich genug die Beschaffenheit auch des Fortganges, den sie von diesem Anfangspunkte aus nehmen wollen, bezeichnet. Es ist eben nur eine äußerliche Reflexion, durch welche Sie bemerklich machen, daß in der Empfindung (der menschlichen, nicht der bloß thierischen) noch ein Mehreres enthalten ist, als das einzelne Empfundene, als ihr besonderer oder endlicher Inhalt; daß in ihr zunächst zwar die allgemeinen Vorstellungen der Zeit und des Raumes, sodann aber überhaupt jene aprioriſchen Universalien enthalten sind, welche weiterhin den Gegenstand Ihrer Ontologie ausmachen. Wäre es das Empfinden selbst, welches sich, in der Weise, wie ich solches für die unumgängliche Forderung einer wahrhaft spekulativen Erkenntnißlehre halte, durch eine ihm inwohnende Dialetik zum Denken forttriebe: so bekenne ich nicht einzusehen, in welcher andern Weise dies geschehen könne, als in der von Ihnen verworfenen Hegelschen. Denn um freiwillig ihren Standpunkt zu verlassen, muß die sinnliche Gewißheit zuvor an sich die Erfahrung gemacht haben, daß sie eben nicht Gewißheit ist; ihr eingebildeter Inhalt muß ihr unter den Händen zerronnen und verschwunden sein. Wie aber dieses Verschwinden geschehe, dies hat Hegel, wie Sie Selbst wohl nicht in Abrede stellen werden, mit eben so viel Wahrheit als dialektischer Schärfe und Tiefsinn dargestellt. Auch kann ich Ihnen nicht zugeben, daß in diesem ersten dialektischen Schritte Hegels der Grund zu seiner nachmaligen fehlerhaften Erhebung des logischen All-

gemeinbegriffs über die Realität und Concretion des Individuellen liege. Es stände schlimm um die Philosophie, wenigstens um die systematische, durch dialektische Methode gebildete Philosophie, wenn bei jeder dialektischen Negation das einmal Negirte auch wirklich für alle weitere Folge negirt bleiben müßte; wie Sie hier zu behaupten scheinen, daß Hegel darum, weil er hier die sinnliche Gewißheit sich selbst zur Unwahrheit werden läßt, ein für allemal „dem Erkennen in seinem Ursprunge (damit nämlich meinen Sie eben die Empfindung, die Sinnlichkeit) den Schein der Unrealität des blos Subjektiven aufdrücke." Wie überall, so auch hier wird es vielmehr darauf ankommen, ob das zuerst Negirte nicht im weiteren Verlaufe in der Weise ächter Dialektik durch Negation der Negation wiederhergestellt werde; und zwar im gegenwärtigen Falle um so mehr, als Sie ja Selbst nicht werden behaupten wollen, daß diese sinnliche Gewißheit, die hier aufgehoben wird oder vielmehr sich selbst aufhebt, schon eine solche sei, welche der Allgemeinheit der Kategorien als etwas Wahrhafteres, Realeres entgegengestellt werden könne[6]).

Ich brauche nicht zu wiederholen, mein theurer Freund, daß ich es mit diesen Bemerkungen nicht darauf abgesehen habe, jenen Hegelschen Einschritt als den wahren Anfang der Philosophie überhaupt und der Erkenntnißlehre insbesondere zu vertreten, oder Sie auf denselben zurückführen zu wollen. Wie schon gesagt, Sie haben den wesentlichen Mangel dieses Anfangs als Anfangs, die Vermischung von Begriffsbestimmungen, die fürerst noch getrennt gehalten, oder deren Vereinigung durch eine weitere wissenschaftliche Untersuchung gerechtfertigt werden müßte, mit feinem und sichern Takte aufgefunden. Aber davon wünschte ich Sie zu überzeugen, daß, nachdem Sie dies Geschäft der Sonderung des in dem Hegelschen Begriff der „sinnlichen Gewißheit" allerdings zu Sondernden so glücklich vollbracht, Sie nicht mit gleichem Glück zum Aufbau Ihres eigenen Systems den Grundstein ausgewählt haben. Hier vielmehr muß ich fürchten, daß der von Ihnen verworfene Stein leicht

zum Eckstein werden können, an welchem Sie bei der Werkthätigkeit an Ihrem Neubau nicht zu scheitern Sich vorzusehen haben. Es ist nämlich dieser Stein, wenn ich recht sehe, derselbe, dessen, obwohl, wenn Sie wollen, ungerechtfertigte Gegenwart in Hegels Darstellung das Moment ausmacht, welches sie zu einer so im tiefsten, großartigsten Sinne dialektischen hat werden lassen, dessen Mangel dagegen, obgleich in gewissem Sinne, nämlich eben von dem Gesichtspunkte der Reinheit jenes Begriffs aus, mit welchem nach Ihnen nun einmal der Anfang gemacht werden soll, des Begriffs der Empfindung, ein unstreitig berechtigter Mangel die Ihrige nicht über den reflektirenden Standpunkt hinwegkommen zu lassen droht. Es ist die philosophische Subjectivität als solche, die sich an irgend einem Punkte des Denkens unmittelbar mit ihrem Gegenstand, d. h. mit der Allgemeinheit des Seins, identisch wissen muß, um von diesem Punkte aus für alle andern Punkte des Erkennens die Identität, oder, wo (wie wir Beide im Gegensatze der Hegelschen Schule darüber einig sind, daß es sich in Beziehung auf alle eigentliche Realität so verhält) die Identität nicht mehr ausreicht, die Immanenz des subjektiven Princips in dem objektiven zu vermitteln. Diesen Punkt zu finden, darauf kommt es meines Erachtens an, wenn von einem wahrhaften, d. h. von einem wissenschaftlichen, systematischen Anfange der Philosophie die Rede sein soll. Ich stehe in der Meinung, daß mir dieser Fund gelungen ist; sollte ich mich irren, so ist es an Ihnen, Verehrtester, und an unsern übrigen Mitforschern, mich eines Bessern zu belehren. In dieser Absicht erlaube ich mir gegenwärtig, Ihnen die früher niedergeschriebene Darstellung jenes Anfangspunktes vorzulegen; ich wünsche, daß Sie über dieselbe und zwar je strenger, desto besser, Ihr Urtheil abgeben mögen, bevor ich wieder daran gehe, dieselbe dem ausführlicheren Zusammenhange einzuverleiben, für welchen sie von Haus aus bestimmt war.

Ueber das Problem der Erkenntniß.

Erster Abschnitt der spekulativen Logik

von

Ch. H. Weiße.

I.

Von jeher hat man es als eine der wichtigsten, aber auch schwierigsten Aufgaben betrachtet, den richtigen, den wahrhaft wissenschaftlichen Anfang des Philosophirens zu finden. So schwierig diese Aufgabe an sich schon ist, so wurde ihre Schwierigkeit noch dadurch erhöht, daß man, obgleich einig darin, daß der Anfang nicht für gleichgültig zu achten, daß eine wichtige und wesentliche Bedeutung ihm zuzuschreiben sei, doch keineswegs darüber ins Klare gekommen war, worein eigentlich diese Bedeutung zu setzen sei. Mehr oder weniger hat bis auf die neueste Zeit das Vorurtheil seine Geltung behauptet, als müsse in dem rechten Anfang auf gewisse Weise schon das Ganze enthalten sein; eingewickelt zwar in einen einfachen, einfach auszudrückenden Begriff, aber doch in einen solchen Begriff, aus welchen durch bloße Analyse der wesentliche Inhalt der ganzen philosophischen Wissenschaft genommen werden könne. Zwar daß der Fortgang, der auf den Anfang folgen soll, eine Bereicherung des Wissens, des Erkennens sein müsse, war nicht in Abrede zu stellen. Aber man war sich bewußt, unter andern an der Mathematik das Beispiel zu haben, wie auch die bloße Analysis einfacher Grundbegriffe eine solche Bereicherung und zwar eine unendliche, unübersehbare gewähren könne, und meinte, die Anwendung dieses Beispiels auf andere Wissenschaften, und unter diesen auch auf die Philosophie um so unbedenklicher machen zu dürfen, als gerade das Verfahren der Mathematik für

den Typus ächter Wissenschaftlichkeit galt; wofür es nach den Lehren der alten Logik auch ganz unstreitig zu gelten berechtigt war.

Von einem Princip in diesem Sinne kann für uns am Beginnen der spekulativen Logik um so weniger die Rede sein, als wir hier noch nicht den Anfang der objektiven philosophischen Wissenschaft, sondern nur den Anfang zu einer solchen Betrachtung suchen, in welcher und durch welche dieser Anfang erst gefunden werden soll. Den objektiven Anfang zu finden ist ein Problem, von welchem wir in der Einleitung zu unserer Wissenschaft sehen, daß es selbst nur durch wissenschaftliche Betrachtung gelöst werden kann. Um den Anfang dieser Betrachtung, dieser philosophischen Wissenschaft handelt es sich uns hier, und wenn es auch irrig sein würde, diesen Anfang als der subjektiven Willkühr anheim gegeben betrachten zu wollen, so ist doch, ihn zu finden, uns erleichtert durch das Bewußtsein, welches wir über die geschichtlichen Beziehungen der philosophischen Wissenschaft gewonnen haben. Im Gegensatz jener Willkühr werden wir nämlich in gewissem Sinne sagen dürfen, daß dieser Anfang, um als der rechte, als der zum Ziel führende beglaubigt zu sein, geschichtlich gegeben sein muß. Die Philosophie, als geschichtlich begründet, als nicht im gegenwärtigen Augenblicke improvisirte Wissenschaft befindet sich darin mit allen andern Wissenschaften in gleichem Falle, daß sie auf jeder einzelnen Stufe ihrer Ausbildung ihre Probleme nicht willkührlich zu erfinden, sondern von der zunächst gegebenen Stufe aufzunehmen hat. Der Unterschied zwischen ihr und jenen andern Wissenschaften besteht nur darin, daß das Problem der spätern Stufe auf dem frühern nicht unmittelbar ausgesprochen ist, sondern daß es allerdings schon einigermaßen eines produktiven, philosophischen Sinnes bedarf, um die vorhandene oder verborgene Gestalt des Problems aufzufinden.

Wir unsrerseits werden nach diesem Allem das Problem unsers Anfangs in unserm Verhältnisse zur Philosophie Hegels zu suchen haben, welche wir, wie in der Einleitung gezeigt, als die letzte jener vorangehenden Stufen betrachten.

In dieſem Sinne ſpreche ich, hiſtoriſch anknüpfend, nicht, wenigſtens nicht auf eine Weiſe, die das eigene Urtheil, die eigene Ueberzeugung des Leſers in Anſpruch nähme, hiſtoriſch begründend, die Anſicht aus, daß unſer Anfang eben da wird zu ſuchen ſein, wo die Philoſophie Hegels ihren Abſchluß, ihr Ende erreicht, in dem Begriffe, in der Idee des abſoluten Wiſſens. Was für Hegel das letzte Ergebniß war, der Begriff, deſſen Wirklichkeit er unmittelbar in ſeiner Philoſophie ſelbſt zu haben meinte: das wird für uns zum Problem, von dem unſere philoſophiſche Betrachtung ihren Ausgang nimmt, indem ſie nach der Möglichkeit dieſes Begriffs, und nach der Art und Weiſe, dieſe Möglichkeit in Wirklichkeit umzuſetzen fragt. Der Begriff des abſoluten Wiſſens iſt als Faktum die Vorausſetzung unſers Philoſophirens. Er iſt es in doppeltem Sinne, erſtens indem er als geſchichtliches Faktum, d. h. als Endergebniß eines vorhandenen, und zwar des neueſten philoſophiſchen Syſtemes, die geſchichtliche Stellung, zweitens, indem er als pſychologiſches Faktum, als Thatſache des Bewußtſeins Aller, den unmittelbaren Gedankeninhalt unſers Philoſophirens bedingt.

Hier werden meine Leſer ſtutzen, und mancher wird vielleicht kaum ſeinen Augen trauen, wenn er mich den Begriff des abſoluten Wiſſens, dieſe ſcheinbar ſo paradoxe, ſo ungeheuere Behauptung, als eine Thatſache des Bewußtſeins, nicht etwa dieſes oder jenes Philoſophen, ſondern aller Menſchen, und alſo auch ſeines eigenen, ausſprechen ſieht. Und doch hoffe ich, daß Keiner, der mich nur geduldig weiter leſen will, unüberzeugt von dem, was ich mit dieſem Worte ſagen will, dieſe Darſtellung aus der Hand legen ſoll. — Der Begriff abſoluten Wiſſens, wenn er, wie bei Hegel, mit dem Vorgeben ausgeſprochen wird, daß er bereits in dem menſchlichen Geiſte, und daß er zunächſt in dem Ausſprechenden ſelbſt, vollſtändig verwirklicht ſei, iſt das Gewagteſte und Paradoreſte, was die Philoſophie je ausgeſprochen hat. Eben dieſer Begriff, wenn er ohne ſeine ſchon erfolgte Verwirklichung, ja ohne auch

nur die Möglichkeit seiner dereinstigen Verwirklichung, sei es unter den Menschen, oder auch selbst in höheren Geistern, zu behaupten, als bloße Frage, als bloßes Problem ausgesprochen wird, ist das Einfachste und Schlichteste, was überhaupt sich aussprechen läßt, ja was unbewußt und unwillkührlich mit jedem menschlichen Begriffe zugleich gedacht, mit jeder menschlichen Rede zugleich ausgesprochen wird. Dies aber ist es, was ich meine. Der Begriff des absoluten Wissens, um vom Ende der Philosophie, wohin ihn Hegel stellte, an den Anfang der Philosophie hinübergezogen zu werden, muß depotenzirt, muß von dem Prinzip der Skepsis, welches allenthalben in der Philosophie das Prinzip des Fortschritts ist, durchdrungen, und zum problematischen herabgesetzt werden. In dieser Gestalt ist er einer und derselbe mit dem Begriffe des Wissens überhaupt, und die Frage nach der Möglichkeit eines absoluten Wissens fällt mit der Frage nach der Möglichkeit eines Wissens überhaupt zusammen.

Die Thatsache des Bewußtseins, auf welche ich mein Philosophiren als auf seine nothwendige Basis begründe, welche zum ausdrücklichen Bewußtsein zu erheben der erste Schritt ist, den ich im Philosophiren thue, ist also folgende. Jeder Handlung des Denkens, durch welche ein geistiges Besitzthum gewonnen werden soll, dessen Besitz wir Wissen nennen, geht voran und ist unzertrennlich verbunden ein Begriff des Wissens überhaupt und unabhängig von seinen besondern Gegenständen. Denn wenn Denken das Streben nach Wissen, das Suchen eines bestimmten Wissens ist: wie wäre solches Streben, solches Suchen möglich, ohne die dem Strebenden, dem Suchenden zuvor inwohnende Kunde von der Möglichkeit des Angestrebten? Von der Möglichkeit nicht zwar des bestimmten Wissens im einzelnen Falle, wohl aber eines Wissens, eines geistigen Besitzes besonderer äußerlich oder innerlich gegebener Gegenstände überhaupt? — Solche Kunde aber, was ist sie anders, als was ich eben den Begriff des Wissens nannte; ein Bewußtsein von dem Wesen des Wissens

überhaupt? Freilich ein solches Bewußtsein, welches noch nicht zugleich Selbstbewußtsein ist, nicht sich als Wissen weiß, sondern welches, da es über seine eigene Natur unwissend bleibt, bezeichnender vielleicht noch, ein unbewußtes Wissen, ein Instinkt des Wissens genannt werden könnte? Zum Selbstbewußtsein wird dieser Instinkt, dieses seiner selbst unbewußte Bewußtsein eben erst durch unsere Betrachtung, durch die Philosophie; das Selbstbewußtsein dieses Wissens selbst ist Philosophie. Es liegt demnach in der Natur der Sache, daß auch, was in diesem Bewußtsein enthalten ist, die unbewußten, aber nothwendigen Voraussetzungen dieses Bewußtseins, welches selbst nur eine unbewußte Voraussetzung ist, dies nicht anders, als durch Philosophie und in der Philosophie zum Selbstbewußtsein kommen kann. Versuchen wir es daher, jetzt weiter den Inhalt dieses allen Menschen eingebornen Urwissens, dieser absoluten Voraussetzung alles besondern Denkens und Wissens auseinanderzulegen.

Ich sagte: der Begriff des absoluten Wissens, als Problem gefaßt, ist einer und derselbe mit dem Begriffe des Wissens überhaupt. Es gilt jetzt, diesen Satz umzukehren, zu zeigen, wie der Begriff des Wissens überhaupt, jener Begriff, der, wie wir sehen, allem und jedem bestimmten Wissen als unbewußte Voraussetzung zum Grunde liegt, unmittelbar durch sich selbst und ohne Hinzunahme eines neuen von Außen, der Begriff, der Instinkt eines absoluten Wissens ist. Unter „absolutem Wissen" verstehe ich dasselbe, was bei Hegel darunter verstanden wird: ein Wissen, welches sich über alles Sein erstreckt, die Totalität alles Seienden in sich begreift, oder, — denn dahin modificirt sich diese Definition durch unsere Depotenzirung jenes Begriffs, — möglicher Weise in sich begreifen kann. Hier nun ist es keineswegs schwer zu zeigen, wie jener Begriff des Wissens, der in allem Denken gegenwärtig ist, eben dadurch, daß er ein allgemeiner, von aller besondern Beziehung auf diese oder jene Gegenstände des Denkens und Wissens völlig freier ist, sich als ein solcher kund giebt, der auf

das Sein überhaupt geht, eine Faßbarkeit des Seins überhaupt im Wissen des Seins als solchen, ohne Unterschied seiner besondern Beschaffenheiten, voraussetzt oder in sich schließt. Wer im Denken nach einem Wissen strebt, durch Denken ein Wissen erreichen will, thut dies in der Voraussetzung, nicht daß es als dieses Seiende — denn er kennt ja dessen besondere Beschaffenheit eben noch nicht — sondern daß es als Seiendes, vermöge seines Seins und aus keinem andern Grunde, als weil es ist, müsse gewußt werden können. Erweist sich ihm das Wissen eines Dinges als unerreichbar, so sucht er den Grund solcher Unerreichbarkeit in einem besondern zeitlichen und örtlichen Mangel der Bedingungen, an welche die Vermittelung des Seins mit dem Wissen geknüpft ist, — Bedingungen, die wir, um sie von dem allgemeinen Wesen des Wissens zu unterscheiden, vorläufig unter dem Namen der sinnlichen zusammenfassen können. Daß aber ein Sein als solches, vermöge seines Seins, dem Wissen schlechthin unerreichbar sein sollte, dies liegt nicht nur nicht in jenem Urwissen, sondern ist von ihm auf das Bestimmteste und Ausdrücklichste ausgeschlossen.

Alles, was ist, muß, wiefern es ist, auch gewußt werden können; wenn nicht von jedem einzelnen des Wissens fähigen Geschöpfe, so doch von einem wissenden Wesen überhaupt; — Alles würde wirklich von jedem solchen Wesen gewußt werden, wenn in dessen Macht die sinnlichen Bedingungen gegeben wären, deren es bedarf, um sich solchen Wissens zu bemächtigen. Dies die unbefangene Voraussetzung, dies, wenn man will, das Vorurtheil, welches unbewußt die Vernunft allen ihren Denkoperationen zum Grunde legt. Nicht die philosophirende Vernunft, — diese unterscheidet sich von der nichtphilosophirenden nur dadurch, daß sie jene Voraussetzung mit Bewußtsein zum Grunde legt, — sondern jene Vernunft, welche man gemeinhin mit dem Namen des „gesunden Menschenverstandes" zu bezeichnen pflegt, — dieselbe und keine andere Vernunft, deren Besitz den Menschen über die Thierheit erhebt. Es ist

recht eigentlich ein Vorurtheil des gesunden Menschenverstandes, jene Voraussetzung von der absoluten Natur des Wissens; vermöge deren kein Sein dem Wissen sich entziehen kann; vermöge deren das Wissen alle Wahrheit umfaßt. Hat je Einer einen Zweifel an dem Inhalte dieses Vorurtheiles gehegt, so geschah dies in Folge einer philosophischen Reflexion, welche das Vorurtheil zum ausdrücklichen Bewußtsein brachte, aber sich von den Mitteln, dasselbe zu rechtfertigen, entblößt fand. Der natürliche Mensch ist von solchem Zweifel eben so fern, wie von der Ausdrücklichkei jenes Bewußtseins. Der Zweifel kann nicht ohne dieses ausdrückliche Bewußtsein entstehen, wiewohl er, sobald das Bewußtsein einen gewissen Grad der Reife erlangt hat, unfehlbar entsteht. Im guten Glauben an das Entsprechen des Seins zu dem Wissen, an die Erreichbarkeit alles Seins durch das Wissen, werden wir geboren, in demselben Glauben leben, weben und sind wir. Kein, auch der einfachste Denkakt nicht, wäre ohne diesen Glauben möglich; der Glaube, unbewußt, wie er von vorn herein es war, setzt sich auch in den Zweifel hinein fort. Denn selbst dann, wenn wir die Erkennbarkeit eines Seins oder alles Seins läugnen, denken wir es doch eben als Seiendes, setzen wir also nicht blos ein Sein, sondern auch die Denkbarkeit, ja das wirkliche Gedachtwerden dieses Seins als Seins in uns voraus. So daß also, indem wir die Absolutheit des Wissens verläugnen, wir im Akte dieser Verläugnung selbst unser Denken als ein absolutes, das heißt als ein über alles Seiende sich erstreckendes unbewußter Weise zu setzen genöthigt sind.

Man hat, besonders ehemals, den Unterschied der vernünftigen Seele des Menschen von den unvernünftigen Seelen der Thiere darauf zurückführen zu können gemeint, daß der ersteren eine Erkenntniß, ein Wissen von der Gottheit, oder wenigstens — dahin nämlich glaubten Andere diesen Satz beschränken zu müssen — daß ihr eine Fähgkeit zu solchem Wissen angeboren sei. Der Sinn dieser Behauptung ist, richtig verstanden,

derselbe, den wir hier als den Ausgangspunkt unsers Philosophirens dargestellt haben. Wird das, was den Grund jenes Unterschiedes ausmacht, wird das Wesen der Vernunft — was keineswegs falsch oder unberechtigt ist — als ein wirkliches Wissen und dann zwar nothwendig als ein angebornes, das heißt strenger ausgedrückt (denn angeboren im physischen Sinne wird uns auch die Vernunft nicht) als ein mit der Vernunft nothwendig zugleich in uns erwachendes betrachtet: so kann es freilich, wenn man genau sprechen will, noch nicht als ein Wissen von der Gottheit bezeichnet werden. Der Begriff der Gottheit schließt ganz andere, bei Weitem reichere Bestimmungen in sich, solche, die keineswegs schon in dem Urwissen enthalten, oder mit ihm zugleich gegeben sind; ja zu deren Erkenntniß viele, übrigens vernunftbegabte Geschöpfe überhaupt nicht gelangen. Das Wissen, welches wirklich uns in dem angegebenen Sinne angeboren ist und das Wesen der Vernunft ausmacht, ist das Wissen eines Allgemeinbegriffs, der, so wie er gedacht wird, nothwendiger Weise mit dem Bewußtsein gedacht wird, daß Alles in ihm enthalten ist, daß es außer ihm (extra eum, freilich darum nicht praeter eum) kein Sein und keine Wahrheit giebt. Auch dieses Wissen freilich bleibt, wie bemerkt, in der natürlichen Vernunft ein selbstbewußtloses. Es wäre unrichtig, es ein Erkennen, eine Erkenntniß zu nennen, denn Erkenntniß ist nicht ohne Aktualität des Wissens, ohne Denken (νοεῖν) und Anschauen (θεωρεῖν). Aber Wissen (εἰδέναι, ἐπίστασθαι) *) es zu nennen, ist keineswegs falsch, da Wissen auch sonst, wenn

*) Ich erwähne diese griechischen Worte darum, weil sie von Aristoteles an vielen Stellen zur ausdrücklichen Bezeichnung des Unterschiedes gebraucht werden, um dessen Bezeichnung es mir hier zu thun ist. — Im deutschen philosophischen Sprachgebrauche pflegt der Unterschied zwischen Wissen und Erkennen neuerdings (besonders seit Fichte, bei Kant noch nicht) vernachlässigt und Wissen in unzähligen Fällen da gesetzt zu werden, wo richtiger Erkennen gesetzt werden sollte.

es von einzelnen und besondern Gegenständen gesagt wird, überall zunächst nur jenen bewußtlosen, in die einfache Potenz, gleichsam in die Nacht des Gedächtnisses (memoria) *) vergrabenen Besitz bezeichnet, der, um zur Erkenntniß zu werden, einer ausdrücklichen Hervorhebung in das Selbstbewußtsein bedarf. — Wie man aber darauf kommen mochte, das Wissen dieses Allgemeinbegriffs ein Wissen von Gott zu nennen, ist auch nicht schwer zu finden. Man ist gewohnt, den Gegenstand des Wissens als etwas Fürsichseiendes, selbstständig Wirkliches zu denken; denn die Gegenstände unsers sinnlichen, empirischen Wissens, desjenigen Wissens, über das wir uns am Häufigsten ausdrückliche Rechenschaft geben, sind in der That ein Solches, oder werden für ein Solches genommen. Wird nun der Inhalt jenes Urwissens in der Vorstellung, die sich seiner nach seinem Unterschiede von anderm Inhalt bewußt werden will, solchergestalt hypostasirt, so kann das aus dieser Hypostase Hervorgehende allerdings nicht anders, als Gott genannt werden: denn nur Gott ist es, der auf reale Weise die Gesammtheit alles Seienden umfaßt, der die Allheit des Daseienden zur Basis seines eigenen Daseins hat. Das Wahre aber ist freilich, daß jenes Urwissen, wiefern es wirklich ein Wissen ist, nicht einen Gegenstand in diesem Sinne hat, sondern daß sein Gegenstand nur der Allgemeinbegriff als solcher ist. Die Absolutheit, die wir von diesem Wissen prädiciren, ist nicht als Prädikat seines Gegenstandes zu fassen, so daß sie

*) Auch dieses lateinische Wort erwähne ich darum, weil es von ältern christlichen Philosophen, z. B. von Augustinus, ausdrücklich in einer Bedeutung gebraucht wird, in welcher unser deutsches Wort nicht leicht gebraucht zu werden pflegt, nämlich für jenen bewußtlosen Besitz der Allgemeinbegriffe, der nicht auf sinnlichem Wege erworben ist: (memoria hominis, qua res intelligibiles ita continentur, ut non in eam per sensus corporis venerint. Augustin. de Trin. XV, 43) Im Gegensatze dazu heißt das ausdrücklich denkende und erkennende Wesen des Geistes: intellectus.

diesem Gegenstande in demselben Sinne zukäme, wie wir Gott Absolutheit zuschreiben, nämlich als Eigenschaft eines Realen, dem solche Eigenschaft unabhängig von seinem Erkanntwerden durch Anderes zukommt. Soll die Absolutheit überhaupt als Prädikat gefaßt werden, so wird sie in diesem Zusammenhange vielmehr dem Wissen zuzuschreiben sein; dieses nämlich erhebt sich eben durch den Besitz des Allgemeinbegriffs über jene Bedingtheit, über jene Abhängigkeit vom sinnlich Einzelnen, in welcher das thierische Vorstellungsleben befangen bleibt. Wiefern dann das Wissen durch diese seine Unbedingtheit in Stand gesetzt wird, denkend sich zur Unbedingtheit Gottes zu erheben, so heißt es dann mit buchstäblicherem Rechte, daß die Fähigkeit zur Erkenntniß Gottes es ist, worin das Wesen der menschlichen Vernunft besteht.

Eine andere, der hier zuletzt erwähnten direkt entgegenstehende, aber noch verbreitetere Meinung ist, daß der denkende, erkennende Geist ursprünglich von allem und jedem Erkenntnisse oder Wissensinhalte völlig leer sei, und erst durch sinnliche Wahrnehmung und durch Aneignung der Objekte dieser Wahrnehmung solchen Inhalt erwerbe. Wir haben in dem, was wir das Urwissen nannten, einen solchen Inhalt kennen gelernt, der durch keine Wahrnehmung noch Erfahrung nicht nur erworben worden ist, sondern überhaupt nicht erworben werden kann, und dennoch jedem Menschen, der nur Vernunft besitzt, unläugbar gegeben ist. Oder wie ließe sich eine Erfahrung denken, die jene Allheit des Seienden in empirischer Weise umfaßte, die in der Weise des Begriffs durch den einfachen Gedanken des Seins und des Wissens vom Sein umfaßt wird? Was jene angebliche Leere der erkennenden Vernunft im gewöhnlichen Wortsinne erfüllt, ist überall ein Besonderes und Einzelnes; denn nur Einzelnes und Besonderes fällt in die sinnliche Wahrnehmung und Vorstellung, die zu solcher Ausfüllung gefordert wird. Von dem reinen Begriffe aber, welcher der Inhalt des Urwissens ist, kann man sagen, daß er die Vernunft auf allgemeine und ewige Weise erfüllt; daß er sie

überhaupt gar nicht zu jener Leere, welche, um aufzuhören Leere zu ſein, einer Ausfüllung von Außen bedürfte, kommen läßt. Das Weſen der Vernunft iſt von vorn herein nicht einſeitige Subjektivität, wie das Weſen der bloß vorſtellenden Seele dies iſt, von der es allerdings ſeine Richtigkeit hat, daß ſie ohne ſinnliche Eindrücke leer, eine tabula rasa bleiben würde, wiewohl hier richtiger zu ſagen iſt, daß ſie ohne ſinnliche Eindrücke überhaupt nicht iſt, noch Daſein hat; ſondern es iſt Subjekt-Objektivität, und nur darin, daß es dieſe iſt, hat es ſeine ideale Unendlichkeit und Unbedingtheit. — Indeß darf andrerſeits dieſe der Vernunft inwohnende Objektivität nicht verwechſelt werden mit der äußern Objektivität, welche die Vernunft gleichfalls zu erkennen die Beſtimmung hat, noch darf das Bewußtſein jener zu der Einbildung einer Selbſtgenugſamkeit der Vernunft führen, die der Beziehung auf äußere Objekte wohl auch ganz entbehren könne. Die Beſtimmung der Vernunft, auch mit äußern Objekten ſich zu durchdringen, wird charakteriſtiſch angedeutet durch das Unvermögen, in welchem die Vernunft des Menſchen ſich findet, jenes ihr urſprüngliches Beſitzthum anders als durch Vermittelung eines äußern ſinnlichen Wiſſens zur Aktualität des Erkennens, zum Selbſtbewußtſein zu bringen. Auch von ihr muß man ſagen, daß ſie ohne äußeres Erkennen kein Daſein hat; doch hat ſie allerdings ein Sein, nämlich ein Sein als Potenz, und zwar nicht als Potenz überhaupt, — denn dies hat auch die noch nicht zur ſinnlichen Aktualität gelangte Thierſeele, — ſondern ausdrücklich als Potenz des Unendlichen und Unbedingten. Will man dieſe der Aktualität entbehrende Potentialität die Leere des Erkennens nennen, ſo hat jener Ausſpruch von der urſprünglichen Leere der Vernunft ſeine volle Richtigkeit; nur bleibt zu bemerken, daß die Ausfüllung dieſer Leere keine blos äußerliche mechaniſche iſt, ſondern durch die inwohnende Thätigkeit der Vernunft als urſprünglich zur Aktualiſation des ihr eingebornen Inhaltes die Beſtimmung habender Potenz erfolgt.

II.

So haben wir denn jetzt den wirklichen Anfang zur Philosophie als Wissenschaft mit der Aufzeigung einer Thatsache des Bewußtseins gemacht, deren Gewahrwerden recht eigentlich als der Grenzpunkt bezeichnet werden kann, auf welchem sich das philosophische Bewußtsein im menschlichen Geiste von dem außerphilosophischen scheidet. In Bezug auf diese Thatsache selbst und ihr Bewußtsein können wir eine dreifache Steigerung des letzteren unterscheiden. Die Thatsache als solche, das einfache Bewußtsein des Wissens oder Wissen des Wissens unterscheidet den vernünftigen Geist des Menschen von der Thierseele; das Bewußtsein der Thatsache, das Selbstbewußtsein oder Erkennen des Wissens, unterscheidet die philosophirende Vernunft von der nicht philosophirenden; endlich das Bewußtsein dieses Selbstbewußtseins, das Bewußtsein der ausdrücklichen Bedeutung, welche das Selbstbewußtsein oder die Erkenntniß der absoluten Natur des Wissens für die Philosophie als solche hat, unterscheidet diejenige Entwickelungsstufe der philosophischen Wissenschaft, von welcher aus wir dieselbe neu zu gestalten unternehmen, von allen vorangehenden Entwickelungsstufen. Das erste und das dritte dieser drei Momente haben wir bereits erörtert: es ist übrig jetzt von dem zweiten noch Einiges zu sagen; von der Art und Weise, wie dasjenige höhere Bewußtsein, welches in seiner vollen Klarheit wir in Gegenwärtigem gewonnen zu haben uns rühmen dürfen, an sich, wenn auch in anderer Stellung und eingewickelt in anderartige Erkenntnißmomente, in aller und jeder Philosophie gegenwärtig ist und die Philosophie von der Nichtphilosophie unterscheidet.

Wie weit von einander abweichend, ja unter einander entgegenlaufend und sich widersprechend die philosophischen Lehren und Ansichten erscheinen mögen: in Einem Punkte sind sie alle, zu allen Zeiten und auf allen Entwickelungsstufen zusammengetroffen, nämlich darin, daß sie in irgend einer Weise zu ihrem Objekte die Allheit des Seienden machten. Es

ist in dieser Beziehung kein Unterschied zwischen negativer und positiver, zwischen skeptischer und dogmatischer, ja nicht einmal zwischen blos verständiger, ihrem Objekte äußerlich bleibender und wahrhaft spekulativer, immanenter Philosophie. Wer die Erkenntniß des Wesens der Dinge nur erst sucht; wer auf solche Erkenntniß ausdrücklich verzichtet, ja wer alle und jede Erkennbarkeit der Dinge schlechthin läugnet: sie alle denken doch, im Zweifel, im Läugnen selbst, den Begriff eines Wesens, einer Allheit, einer Allgemeinheit der Dinge. Sie denken ihn nicht nur, sondern sie wissen auch, daß sie ihn denken; denn wie könnten sie ohne solches Selbstbewußtsein die Wahrheit dieses Gedankens oder seine Erfüllbarkeit durch eine ihm entsprechende Anschauung in Frage stellen? Eben durch dieses Selbstbewußtsein aber unterscheiden sie sich von den Nichtphilosophirenden, welche den Gedanken dieser Allgemeinheit zwar auch denken, aber unbewußt in andere Gedanken eingehüllt, und ohne ihn zum Gegenstand einer ausdrücklich auf ihn gerichteten Reflexion zu machen. So wenig aber, wie in dem natürlichen Menschen der unbewußte Gedanke, so wenig hat in dem Philosophen der selbstbewußte aus irgend einer Erfahrung entstehen, oder äußerlich in ihn hineingebracht werden können; es sei denn, daß man jene Erfahrung des Denkens, welche das bloße Bewußtsein seines Inhalts zum Selbstbewußtsein vom Denken dieses Inhalts macht, mit der gewöhnlich so genannten, äußerlichen Erfahrung gleich stellen wollte. Die Quelle daher, woraus der Philosophirende, — worunter wir hier Jeden verstehen, der auch ohne geschichtliche Kenntniß der wissenschaftlichen Philosophie und selbstbewußte Aufnahme ihres Entwickelungsganges auf eigene Hand anhebt, über das Ganze und Allgemeine der Erkenntnißgegenstände nachzudenken: — die Begriffe schöpft, über die und durch die er denkt, — diese Quelle ist in ihm dieselbe, wie in dem natürlichen Menschen; nämlich jenes mit der Vernunft zugleich gegebene Urwissen des Allgemeinen, welches nur in ihm zum ausdrücklichsten Selbstbewußtsein kommt. Der entschiedenste Zweifler, ja der zu einem fruchtbaren Festhalten

jener Allgemeinbegriffe, zur eigentlich *spekulativen* Philoſophie völlig unfähige Läugner dieſer Allgemeinbegriffe giebt in ſeinem Zweifeln und Läugnen ſelbſt den Begriffen die Ehre des Daſeins in dem vernünftigen Denken. Mag er es wollen oder nicht, er zeigt *faktiſch* dem wahrhaften Philoſophen das Objekt, welches beide gemeinſchaftlich aus dem Bewußtſein in das Selbſtbewußtſein erhoben haben; wiewohl nur der Letztere die Fülle der Schätze entdeckt, die unter der äußerlich unſcheinbaren Hülle dieſes Objektes verborgen liegen.

Die eigentlich wiſſenſchaftliche, die ſpekulative Philoſophie unterſcheidet ſich nämlich von der blos reflektirenden, mit der ſie übrigens von demſelben Grundbewußtſein ausgeht, welches beiden den gemeinſchaftlichen Namen giebt, durch das Gewahrwerden des Inhalts, der in dieſem Bewußtſein liegt, und der Bedeutung dieſes Inhaltes. Sie erblickt in dem Gedanken der Allgemeinheit nicht blos jene leere, ſubjektive Form des Denkens oder Vorſtellens, welche die nicht ſpekulative Philoſophie, obgleich auch ſie ſich ihrer ausdrücklich bewußt worden iſt, gleichgültig angafft, als verſtehe ſie ſich von ſelbſt und ſei weiter keines beſondern Aufhebens werth. Sie wird gewahr, daß in dieſer Form unmittelbar ein Inhalt, ein Gegenſtand des Denkens gegeben iſt, und zwar ein unendlicher, ein ſolcher, wie ihn ſchlechterdings keine ſinnliche Wahrnehmung oder Erfahrung bieten kann. Während daher die bloße Reflexionsphiloſophie durch dieſen Gedanken Nichts an dem ſonſtigen Inhalte und der Art und Weiſe des gemein menſchlichen Vorſtellens und reflektirenden Denkens geändert meint, ſondern denſelben neben dem übrigen, ſinnlichen Inhalte gleichgültig einhergehen läßt, ſo findet jene mit dieſem Gedanken und in ihm eine neue Welt eröffnet, eine Welt, mit der die Welt des ſinnlichen Denkens auf keine Weiſe zuſammen beſtehen kann. Denn wenn *dort* in dem einfachen Gedanken unmittelbar ſich ein Unbedingtes und Unendliches gegenwärtig zeigt; wenn dieſer Gedanke in ſich ſelbſt ſeine Wahrheit und Beglaubigung hat und ſchlechterdings keinen Zweifel an der Realität ſeines Objektes zuläßt, da dieſe

Realität nicht, wie bei andern Gedanken, außer ihm, sondern unmittelbar in ihm ist: welche Wahrheit oder Gültigkeit wird denn noch jenen Gedanken beigemessen werden können, die auf sinnlich vorübergehender und nur dem endlichen Subjekt angehörender Empfindung und Vorstellung beruhen? Gedanken, die ihr Objekt, ein endliches als einzelnes, als außer ihnen vorhanden, voraussetzen, ohne über die Beschaffenheit dieses Objektes etwas weiter aussagen zu können, als eben nur solches, was in die Empfindung und Vorstellung gegeben ist, was also als nicht dem Objekt, sondern nur dem Empfindenden und Vorstellenden anzugehören sich erweist?

So nun geschieht es, daß der natürliche und nothwendige Gang der Philosophie als Wissenschaft in ihrer geschichtlichen Entwickelung dieser ist: von der gegenständlichen Betrachtung des im Wissen gegenwärtigen Absoluten anzuheben, und dem Begriffe dieses Absoluten einen gegenständlichen Inhalt zu geben, den er in dem unbefangenen, natürlichen Bewußtsein nicht hat. Das Bewußtsein von der absoluten Natur des Denkens und Wissens, von der Gegenwart des Absoluten als Allgemeinbegriffs im Denken und Wissen, gestaltet sich für sie zu der Aufgabe einer Erkenntniß des Absoluten nach seiner gegenständlichen Natur und Beschaffenheit. Die Stellung dieser Aufgabe ist nicht als eine Willkühr des Denkens zu fassen, als ein Sichüberfliegen, ein „Transscendiren" (diesen Kunstausdruck hat man für solchen vermeintlichen Fehlgriff der Spekulation erfunden) über die der menschlichen Erkenntniß von der Natur angewiesene Sphäre. Ich fordere jeden Leser auf, sich mit aller Intensität seiner Denkkraft in jenen Moment hinein zu versetzen, wo dem denkenden Geiste das Bewußtsein aufgeht, daß er in seinem Denken vermöge seiner Natur und ohne irgend eine Absicht oder künstliche Anstrengung die Allheit des Seienden umfaßt. Wer es über sich gewinnen kann, unbefangen zu beobachten und zuzusehen, was in diesem entscheidenden — wenigstens für das Verhältniß jedes Individuums zur Philosophie entscheidenden — Momente in ihm vorgeht: der wird finden,

daß jener Begriff, oder, — dafern wir die verschiedenen möglichen Ausdrucksweisen jenes Unwissens schon hier, wie wir später uns ohnehin genöthigt finden werden, als eine Mehrheit unterschiedener Begriffe fassen wollen, — jene die Allgemeinheit des Denkens ausdrückenden Begriffe, deren wir uns früher nur als Hülfsbegriffe und Verbindungsmittel beim sinnlichen Denken bedienten, unvermerkt und ohne unsere Absicht eine Gegenständlichkeit gewinnen, welche uns, wenn überhaupt Denklust und reger Wissenstrieb in uns ist, zum weitern Eindringen in ihre Natur und Beschaffenheit einladet. Daß es Begriffe sind, welche wir solchergestalt zu Objekten unsers Nachsinnens machen, subjektive Denkformen, welche zwar einen realen Inhalt voraussetzen, aber ihn nicht in sich selbst schon gegenwärtig tragen; dies kann für uns, wenn wir von der Art und Weise, wie wir zu diesem Bewußtsein gekommen sind, abstrahiren, und rein uns den Inhalt der hier beschriebenen, aller geschichtlichen Voraussetzungen, von denen wir ausgingen, noch entbehrenden Denkstufe für sich festhalten wollen, eigentlich noch nicht vorhanden sein oder in Betracht kommen. Wir finden in unserm Bewußtsein den Denkbegriff des Absoluten, (so nämlich nennen wir ein für allemal die Allheit oder Allgemeinheit des Absoluten), wir finden ihn als unser Besitzthum, als eine Thatsache unsers Bewußtseins. Nicht auf die Prüfung dieser Thatsache, nicht auf ein Nachforschen nach den Gründen oder Quellen dieser Thatsache kann jetzt zunächst und unmittelbar unser weiterer Wissenstrieb gerichtet sein; denn die Thatsache als solche hat sich uns mit einer Evidenz aufgedrängt, die zu dem Gedanken an eine Untersuchung solcher Art nicht den leisesten Gedanken erweckt. Nicht rückwärts, sondern vorwärts geht der Zug, den die Wahrnehmung der Thatsache mit sich bringt; vorwärts nach der Realität, nach der gegenständlichen Beschaffenheit jenes Absoluten hin, dessen Dasein, und zwar dessen Dasein ausdrücklich für unser Denken, jetzt in unser Bewußtsein getreten ist. Können wir das Allgemeine, das Absolute denken, so wird auch die Erkenntniß dieses Ab-

soluten für uns nicht unerreichbar sein, oder wenigstens die Aufforderung, diese Erkenntniß anzustreben, ist uns gegeben; kurz, das Absolute ist für uns zum Gegenstande, wenn nicht unmittelbar der Erkenntniß, doch des Erkenntnißtriebes, des wissenschaftlichen Forschens geworden.

Welchen Gang die Philosophie auf dem Wege dieser Forschung nach dem Absoluten als unmittelbarem Objekte wirklich gegangen ist, ist hier unsere Absicht nicht, ausführlich darzulegen. Es muß genügen, — denn nur darum war es uns hier zu thun, — bemerklich gemacht zu haben, wie der Gedanke, auf den wir geschichtlich hingeführt sind, um mit ihm den Anfang zu unserm Philosophiren zu machen, an sich in aller Philosophie vorhanden ist, auch in derjenigen, die, wie alle ältere positive, und nicht blos reflektirende oder skeptische Philosophie, sich das Absolute unmittelbar ohne vorangehende Verständigung über die Thatsache des Bewußtseins, durch die wir zu seinem Begriffe gelangen, zum Objekte macht. Von jenem uralten Systeme an, — dem Eleatischen, — welches in dem Gedanken des Seienden (αὐτὸ τὸ ὄν) den Inbegriff aller Wahrheit und Wirklichkeit zusammenfaßt, und hiemit den reinsten Ausspruch für das unmittelbar in seinem einfachen Objekte aufgehende philosophische Selbstbewußtsein fand, sind die Principien oder Grundbegriffe aller positiven oder wahrhaft spekulativen philosophischen Systeme nichts Anderes, als vielfach modificirte, und mehr oder weniger zugleich mit dem Inhalte anderweiter geistiger Erfahrung oder Glaubensanschauung geschwängerte Hypostasen jenes einfachen Urbegriffs, dessen Dasein das Denken zum Denken, dessen ausdrückliches Gewahrwerden den Philosophen zum Philosophen macht. Die Entfaltung dieser Principien, der zeitliche Wechsel derselben und das allmählige Aufgehen der niederen und einfacheren in höheren und inhaltsreicheren, erfolgt nach einer gewissen Gesetzmäßigkeit, erfolgt in der Stetigkeit eines Entwickelungsprozesses, dessen Gesetz die Geschichte der Philosophie, wenn sie selbst philosophisch behandelt wird, aufzuzeigen die Bestimmung hat. Daß aber

die Philosophie auf diesem Wege nicht zur Vollendung kommen kann, hat seine Richtigkeit. Es kann dieses Verfahren, die Denkbegriffe unmittelbar als Gegenstände zu behandeln, um in ihnen ohne ausdrückliche Rückbeziehung auf den Denkact, dem sie angehören, als solchen, die Beschaffenheit des Absoluten in der Weise anderer gegenständlicher Erkenntniß aufzusuchen, — es kann dasselbe als Dogmatismus bezeichnet werden; eine Bezeichnung, durch welche wir uns jetzt auf den Gegensatz, den dieses Verfahren bereits auch geschichtlich gefunden hat, hingeführt finden.

Wir sind nämlich durch den Gang, den unsere Betrachtung genommen hat, dazu gelangt, die neue Wendung, welche wir jenem Grundprobleme aller Philosophie und der an dieses Problem sich knüpfenden Forschung zu geben gedenken, unmittelbar an jenen großen Wendepunkt anknüpfen zu können, von welchem die philosophische Wissenschaft die neueste Hauptperiode ihres stetigen Fortschritts begonnen hat. Bekanntlich rührt jene Bezeichnung des Charakters aller älteren Philosophie als Dogmatismus von Kant her, und was Kant diesem Dogmatismus gegenüberstellt, war die Idee einer Vernunftkritik, einer Prüfung des Vermögens denkender Vernunft zur Erkenntniß des Wesens der Dinge und des Absoluten. Hiermit war der Anfang gemacht zur Erhebung des Urbewußtseins auf jene dritte Potenz, von der ich oben sagte, daß sie als bezeichnend die Stufe, auf welcher sich unsere Philosophie befindet, von der zweiten Potenz, von welcher alle Philosophie als solche abhängt, noch unterschieden werden müsse. Wir erkennen jetzt die große Bedeutung, welche sogleich für den Anfang, für den Gesammtstandpunkt und das ganze Unternehmen der Philosophie der Kriticismus zu haben mit Recht sich rühmt; wiewohl wir auch andrerseits die Berechtigung erkennen, welche der Dogmatismus auf seiner Stufe in Anspruch nimmt, die Nothwendigkeit der Richtung, die er verfolgt, ihrer selbst und ihres Vorangehens vor dem Kriticismus, der nur durch dieses Vorangehen des Dogmatismus Bedeutung gewinnt und von blos negativer oder Reflexionsphilosophie sich unterscheidet.

Bei Kant selbst steht die Nichtanerkennung des Momentes der Wahrheit, welches in den Principien des Dogmatismus liegt, im engsten Zusammenhange mit den nicht geringen Mängeln, mit welchem bei ihm Fassung und Ausdruck des kritischen Princips als solchen behaftet bleibt. Kant hat keineswegs die Thatsache des Urwissens in derjenigen Reinheit gefaßt, in der wir sie hier zu fassen versucht haben, obgleich der Anlauf, den seine Vernunftkritik nimmt, sichtlich darauf hingeht, sie so zu fassen, und eine vollkommen gelungene Durchführung solcher Kritik diese Fassung unumgänglich voraussetzen würde. Was bei ihm die Stelle jener Urthatsache vertritt, ist die von ihm so genannte transscendentale Einheit des Bewußtseins oder ursprünglich-synthetische Einheit der Apperception. Diese nämlich besteht nach ihm darin, daß die Vorstellung: „Ich denke, alle meine Vorstellungen müsse begleiten können." Hiermit meinte der berühmte Denker nichts Anderes, als daß in allen Denkacten ein Urgedanke, ein durch sich selbst evidentes Urwissen gegenwärtig sei, welches alle andern Gedanken erst zu Gedanken macht. Die subjektive Wendung, die er zwar dem Ausdrucke dieses Urwissens giebt, ist nicht so zu verstehen, als sei es das einzelne endliche Subjekt, das empirische Ich, dessen Vorstellung ganz in der Weise einer blos empirischen „Ideenassociation" zu den übrigen Vorstellungen hinzutreten solle. So verstanden würde jener Satz zu einer blos empirisch-psychologischen Bemerkung, ohne alle Bedeutung für die allgemeine logische Natur des Denkens, die er bei Kant doch unstreitig hat. Der Sinn Kants geht unverkennbar dahin, daß das Denken seine Kraft und sein Vermögen, das Vermögen, die Vorstellungen objektiv zu machen, zu gegenständlichen Begriffen zu erheben, wesentlich darin hat, daß ihm ein Objekt ursprünglich gegeben ist. Wenn er als dieses Objekt das Denken selbst nennt, so ist dies eine Ungeschicklichkeit des Ausdrucks, die sich in dem weitern Verfolg seiner Kritik freilich schwer genug bestraft hat, die man aber, wenn man die Eigenthümlichkeit und geschichtliche Stellung seiner Philosophie im

Ganzen erwägt, allerdings wohl als unvermeidlich ausſprechen muß.

Von Kant an finden wir nun in den Principien aller der neueren philoſophiſchen Syſteme, welche ſtufenweiſe aus dem Kant'ſchen Kriticismus hervor-, und über denſelben hinausgingen, ein Element enthalten, welches einen gemeinſchaftlichen Gegenſatz derſelben gegen den ältern Dogmatismus begründet und auf den Einfluß und die, wenn auch verborgen bleibende, Gegenwart des kritiſchen Princips in ihnen hindeutet. Kant ſelbſt und ſeine Anhänger betrachteten den Beginn der Richtung, welche dieſe Syſteme verfolgen, als einen Rückfall in den Dogmatismus; ſie ſelbſt aber beharrten, beſonders in ihrer frühern Zeit, in der ausdrücklichen Proteſtation gegen den Dogmatismus; ſpäter iſt dieſer geſammte Gegenſatz mehr in den Hintergrund getreten. *) — Wir von dem Standpunkte der für uns gewonnenen Einſicht aus können ſagen, daß, war es Dogmatismus, es ein von dem noch unvollkommenen Standpunkt aus, auf den Kant die Kritik geſtellt hatte, nothwendig zu durchgehender Dogmatismus war, eben ſo nothwendig, wie wir zuvor den älteren Dogmatismus für eine keineswegs zufällige, ſondern zur Begründung einer objektiven wiſſenſchaftlichen Philoſophie nothwendige Erſcheinung erkannten. Der nächſte Fortſchritt von Kant erzeugte den Fichte'ſchen Idealismus und in dieſem das ausdrückliche Setzen der Immanenz desjenigen Begriffs, der als die Wahrheit des objektiven Daſeins ausgeſprochen wird, in der Subjektivität des Denkens und Erkennens. Der Idealismus verfährt dogmatiſch, indem er die Möglichkeit des Sein

*) Anfangs wurde, beſonders durch Kant ſelbſt, wirklich alle ältere Philoſophie mit dem Namen des Dogmatismus bezeichnet; ſpäter, als die Philoſophie, wenigſtens nach einer Seite hin, zu dieſem Dogmatismus, und damit auch zum Verſtändniß der ältern Philoſophie zurückkehrte, nannte man Dogmatismus nur noch die die Vernunftideen ganz verdunkelnde und in den Hintergrund zurückdrängende Verſtandesmetaphyſik. So z. B. Schellings Philoſophie und Religion S. 2. ff.

von vorn herein auf die Immanenz im Denken beschränkte; aber er unterscheidet sich von anderm Dogmatismus dadurch, daß er sich dieses seines Thuns, welches an sich eins und dasselbe ist mit dem Thun der dogmatischen Philosophie, ausdrücklich bewußt ist. Aller Dogmatismus nämlich, indem er den im Denken ursprünglich gegenwärtigen Allgemeinbegriff des Seins zum Inbegriffe alles Realen hypostasirt und mit den Attributen der ihm zum Opfer gebrachten empirischen Realität ihn überkleidet, thut nichts Anderes, als was der Idealismus auch thut und mit Bewußtsein thut, indem er das Sein des solchergestalt hypostasirten Allgemeinbegriffs ausdrücklich für das Sein des den Allgemeinbegriff setzenden, reinen Ich erklärt. Das Setzen aber dieses reinen Ich als Princips der Philosophie ist offenbar in ähnlicher Weise, wie jene Kant'sche Apperception, ein Ausdruck für das Bewußtsein jenes Urwissens, also ein Schritt zur wissenschaftlichen Fassung dieses Bewußtseins in seiner Reinheit als Anfangs- oder Ausgangspunktes der philosophischen Spekulation. — Wenn weiter Schelling das Fichte'sche Princip der Subjektivität durch ein Princip der Objektivität ergänzte, und das Absolute als absolute Einheit und Identität des Subjekts und des Objekts aussprach: so sehen wir, wie auch hier die ausdrückliche Reflexion auf das subjektive Moment, die Anerkennung der Immanenz des Seins im Wissen an die Spitze der Philosophie gestellt blieb. Die damit verbundene Anerkennung, daß das subjektive Moment, obwohl an sich schon von der Natur des Absoluten und Unendlichen, und in der Weise des Begriffs, des Idealen, das Absolute und Unendliche in sich tragend, doch für sich allein nicht hinreiche zur vollständigen Darstellung des Absoluten, sondern nur als ein Moment in dem Absoluten begriffen werden müsse: diese Anerkennung ist nur ein Schritt weiter in der Fassung des Denkprincips nach seiner reinen, das heißt, obwohl absoluten, doch annoch leeren und der eigentlichen Realität, die aber durch dasselbe als seiend gesetzt wird, entbehrenden Natur, und also in der Entfernung vom Dogmatismus. — Von Hegel endlich

haben wir gesehen, wie er den Begriff des absoluten Wissens zwar nicht zum Anfange, aber zum Endresultate seines philosophischen Systemes hat. Dies kann man nach einer Seite hin als den letzten Schritt bezeichnen, den die Philosophie in der dogmatischen Richtung thun mußte: denn der Dogmatismus, der sich, nicht an seinem Anfange, sondern an seinem Schlusse, also ohne seine Eigenthümlichkeit aufzugeben, über sein Thun vollkommen verständigt, kann nicht anders, als das Sein, welches er von vorn herein als im Wissen gegenwärtig gesetzt hat, auch als im Wissen aufgehend, das Wissen also als die höchste Formbestimmung, als die allein erschöpfende Wirklichkeit dieses Seins setzen. Eben diese vollkommene Selbstverständigung aber, und der Begriff der dialektischen Methode, der sich mit derselben zugleich einfand, eben diese Erschöpfung aller Consequenzen des Dogmatismus, muß andrerseits als die letzte Wirkung des in den Dogmatismus eingedrungenen, obwohl noch nicht zum entscheidenden Sieg über den Dogmatismus gelangten kritischen Principes gelten. Denn offenbar ist dieselbe herbeigeführt durch ausdrückliche Reflexion nicht auf das Urwissen als solches, — woraus, wie wir sehen, vielmehr die unmittelbare dogmatische Philosophie entsteht, — sondern auf die Gegenwart dieses Urwissens im Selbstbewußtsein; in welcher Reflexion das Selbstbewußtsein, das „absolute Subjekt", als die „übergreifende Macht" erkannt ward, welche die Totalität des Objektiven beherrscht und auf substantielle Weise in sich faßt.

So nun sind wir zu der Einsicht gelangt, wie die abermalige Steigerung des philosophischen Selbstbewußtseins über jenen Standpunkt hinaus, welcher die Philosophie von der Nichtphilosophie unterscheidet, auf gewisse Weise schon als das unterscheidende Merkmal aller neuern Philosophie seit Kant betrachtet werden kann. Wir unsrerseits suchten das Ergebniß dieser Steigerung in seiner Reinheit zu fassen, und glauben dadurch den Faden jener philosophischen Entwickelung, so viel wenigstens diese Seite des Princips oder des Anfangs betrifft, noch um einen Schritt weiter, zunächst über Hegel hinaus, fort-

geführt zu haben. — Von dem Bewußtsein des Urwissens aus, welches als solches, als Selbstbewußtsein der Vernunft über sich und über den ihr ursprünglich gegebenen Inhalt, das gemeinschaftliche Element aller Philosophie ausmacht, kann noch nicht unmittelbar zur Entwickelung des Inhalts, der in jenem Urwissen gegeben ist, fortgeschritten werden, sondern man hat sich erst über die Bedeutung des Urwissens selbst zu verständigen, und durch solche Verständigung die Methode zu finden, mittelst deren die Entwickelung des Inhalts erfolgen soll. Dies die Forderung, die bereits dem Unternehmen der Vernunftkritik zum Grunde lag; durch deren Aufstellung die Vernunftkritik mit Recht das Bewußtsein von sich hegen durfte, eine Reform der Philosophie dem bisherigen Dogmatismus eben so sehr, wie der unspekulativen Reflexionsphilosophie gegenüber, eingeleitet und begonnen zu haben. Aber die Erfüllung dieser Forderung erfolgte dort nicht unmittelbar auf geradem Wege, sondern auf einem Umwege. Durch die einseitig negative Wendung, die er nahm, sank der Kriticismus auf den Standpunkt der bloßen Reflexionsphilosophie zurück, und führte dadurch eine Reaktion im Sinne des Dogmatismus herbei, welche in einer längeren, die Gestaltenbildung des früheren Dogmatismus fortsetzenden Entwickelungsreihe zuletzt als Resultat der positiven philosophischen Wissenschaft dasjenige hervortrieb, was der Kriticismus als Vorbedingung zur positiven Philosophie gesucht hatte. An uns ist es jetzt, von der Erfahrung Nutzen zu ziehen, welche die Philosophie in der angegebenen Weise an sich selbst gemacht hat. Wir haben danach zu trachten, daß wir auf direktem Wege von dem aufgefundenen wahrhaften Anfange aus dasjenige erreichen, was unsere Vorgänger bisher nur auf einem Umwege durch die gesammte übrige philosophische Wissenschaft hindurch zu erreichen vermocht haben. Was wir nämlich in unserer gegenwärtigen philosophischen Betrachtung anstreben, ist, obgleich es, wie gesagt, zugleich auf gewisse Weise als das Endergebniß alles bisherigen Philosophirens auftritt, doch keineswegs nur auf einen gegenwärtigen Zweck beschränkt, sondern soll

seinerseits nur als das Organ dienen, dieselbe positive philosophische Wissenschaft, die bisher zum Organ für seine Findung dienen mußte, den Bedürfnissen gemäß, die ihr gegenwärtiger Standpunkt mit sich bringt, noch einmal umzugestalten.

III.

Das Urwissen, dessen Bewußtsein uns den Anfang alles Philosophirens macht, haben wir mehrfach als eine Thatsache, als ein Thatsächliches bezeichnet. — Die Philosophie der neuesten Zeit hat öfters nachdrücklich Protest dagegen eingelegt, von „Thatsachen des Bewußtseins" zu sprechen und dieselben zu wissenschaftlichen Principien zu erheben, auf die eine Philosophie begründet werden solle. Dieser Protestation liegt von der einen Seite eine richtige Einsicht, von der andern aber ein Mißverständniß zum Grunde, und es lohnt der Mühe, in Bezug auf unser gegenwärtiges Beginnen über Beides ins Klare zu kommen. Wahr ist, daß es sich in der Philosophie nicht um Thatsachen als solche handeln kann; daß die Aufgabe nicht ist, ein Gegebenes, sei es auch ein innerlich, ein geistig Gegebenes aufzufassen, mit anderm Gegebenen zu kombiniren, und Folgerungen daraus zu ziehen. Dies ist die Weise empirischer Wissenschaften, aber nicht der Philosophie, am wenigsten der Philosophie sogleich an ihrem Anfange, beim ersten Einschritt in die philosophische Betrachtung. Das Thatsächliche kann für die Philosophie Bedeutung haben, kann sogar Princip für die Philosophie werden, nicht darum, weil es ein thatsächlich Gegebenes, eine Thatsache ist, sondern was ihm solche Bedeutung giebt, was es zu solchem Princip eignet, ist ganz etwas Anderes, als sein Gegebensein, seine Thatsächlichkeit. — Allerdings aber ging jene Polemik gegen das Philosophiren, welches sich mit Aufzählung von „Thatsachen des Bewußtseins" beschäftigt, dazu fort, das Berufen auf Thatsächlichkeit, auf geistige Wahrnehmung überhaupt als fehlerhaft darzustellen. Man verlangt von der Philosophie die Einsicht in die Noth-

wendigkeit ihrer Gegenstände; man läßt nur solche Erkenntniß als philosophisch gelten, welche — nicht etwa nur von der Voraussetzung eines Thatsächlichen zur Einsicht in die Nothwendigkeit dessen übergeht, was diesem Thatsächlichen zum Grunde liegt oder aus ihm folgt, sondern welche sogleich von apodictischen Sätzen, von reinem Bewußtsein absoluter Nothwendigkeit beginnt. So jene „Anschauung des Absoluten", welche namentlich das Identitätssystem an die Stelle jedes solchen Anfangs der Philosophie, der von der Anerkennung eines Faktischen ausgeht, hat setzen wollen. Dies nun ist es, was wir als mißverständlich, als Dogmatismus oder als einen Rückfall von demjenigen Bewußtsein, welches die Vernunftkritik eröffnet hatte, in den Dogmatismus bezeichnen müssen. Der Begriff der Nothwendigkeit, das Bewußtsein des Nothwendigen als Nothwendigen ist für den menschlichen Geist überhaupt nichts Unmittelbares, sondern ein durch das Bewußtsein des Faktischen Vermitteltes. Diese Vermittelung selbst ist nun allerdings zum großen Theile und nach einer wesentlichen Seite hin das Werk der Philosophie (nach andern Seiten hin leisten Aehnliches auch die Mathematik und andere Wissenschaften). Aber so wenig, wie die philosophische Erkenntniß sich auf das Nothwendige im strengsten und eigentlichsten Wortsinne, — in demjenigen Wortsinne, der sich uns weiterhin in Folge unsrer Erörterung ergeben wird — beschränken darf: eben so wenig darf sie diese mit dem objektiven Setzen eines Nothwendigen beginnen. Denn der Beginn enthält, wie wir sahen, bereits das Problem des Ganzen; in der Stellung des Problems aber schon durch kategorische Setzung objektiver Begriffsbestimmungen die Lösung vorausnehmen wollen, heißt eben dogmatisch verfahren, und führt nothwendig auf Einseitigkeiten und Beschränkungen in der Fassung des Gegenstandes der Philosophie.

Wir nehmen also keinen Anstand, den Inhalt jener ersten philosophischen Einsicht, die wir im Vorhergehenden festzustellen suchten, mit dem Namen einer Thatsache des Bewußtseins zu bezeichnen und den Anfang der Philosophie in das

Gewahrwerden dieser Thatsache zu setzen. Von der Verwechselung mit jenem empirisch-psychologischen Verfahren, das aufs Gerathewohl solche Thatsachen aufgreift und ihre Wahrnehmung als Philosophie giebt, schützt uns die Beschaffenheit sowohl jener Thatsache selbst, als auch ihrer Wahrnehmung. In beiden nämlich ist deutlich genug ausgesprochen, daß, was ihnen ihre Bedeutung für die Philosophie giebt, nicht ihre Thatsächlichkeit als solche, sondern ihr universaler Inhalt ist. So gehen wir denn jetzt dazu fort, jene Thatsache bestimmt und ausdrücklich mit dem Namen zu bezeichnen, der sie in ihrer Thatsächlichkeit von andern Thatsachen des Bewußtseins unterscheidet, mit dem Namen: Vernunft. Wenn bisher die Bedeutung dieses Wortes trotz aller Bemühungen, sie wissenschaftlich festzustellen, so schwankend und unklar geblieben ist, so hat dies seinen Grund durchaus nur darin, daß man jenes Thatsächliche, welches zu dem Begriffe, der durch das Wort ausgedrückt werden soll, die faktische Grundlage giebt, nicht zu hinreichend deutlichem Bewußtsein ausgebildet hatte. Vernunft soll, — dahin pflegt man den Gebrauch dieses Wortes im Allgemeinen zu bestimmen, — ein Vermögen des Geistes bezeichnen. Ein Vermögen aber als solches thatsächlich festzustellen und abzugränzen hält sehr schwer; will man die Einheit eines solchen in der Gleichartigkeit dessen suchen, was durch das Vermögen erreicht oder bewirkt wird, zu dem also das Vermögen ein Vermögen ist: so wird man alsbald gewahr, daß dieselbe Kraft, die auf dieses gerichtet ist, eben so sehr auch die Richtung auf Anderes hat, und daß umgekehrt alle ächte Wirkung ein Resultat nicht von Einer, sondern von mehrern Kräften oder Vermögen ist. Die einzig sichere und feste thatsächliche Umgränzung eines solchen Begriffs wird dann gefunden, wenn man von der Bestimmung dessen ausgeht, nicht was möglicherweise von dem Vermögen erreicht werden kann, sondern was nothwendig und unfehlbar dadurch erreicht wird, wenn man also das Vermögen nicht als Vermögen, sondern als eine wirkliche Existenz, als ein wirkliches Geschehen in

Betrachtung zieht, und die weitere Bestimmung dessen, was aus diesem Geschehen folgt oder dadurch vorausgesetzt wird, der eigentlich wissenschaftlichen Entwickelung anheim giebt. In diesem Sinne nun läßt sich nachweisen, daß mit dem Worte Vernunft die Sprache zunächst ein ganz bestimmtes Thatsächliche bezeichnet hat, aus dem sich zwar die umfassendsten und schwer zu begränzenden Folgerungen über Kraft und Vermögen des Geistes ziehen lassen, die dann mehr oder weniger gleichfalls in jenen Namen einbegriffen werden, welches aber für sich selbst nicht als eine unbestimmte Fähigkeit zum Wissen oder zur Geistesthätigkeit überhaupt, sondern als ein bestimmtes, existirendes Wissen zu fassen ist, — nämlich eben als jenes Urwissen, von welchem wir gezeigt haben, daß es in jedem andern Wissen und Erkennen vorausgesetzt wird.

Der Begriff der Vernunft hat das Eigene, daß er zugleich das Unterste und das Oberste des Geistes zu bezeichnen scheint, zugleich als Ausdruck für das Allgemeinste gebraucht wird, was den Menschen von dem Thiere unterscheidet, und für das Seltenste und Ungewöhnlichste, für diejenige Energie der intellektuellen Thätigkeit, die nur in sehr wenigen Individuen zur Wirklichkeit kommt. Welche von diesen zwei Bedeutungen, — wenn man sie als zwei besondere unterscheiden will, die ursprüngliche sei, ist für den Unbefangenen nicht schwer zu sehen. Der ältere deutsche Sprachgebrauch, so entschieden er auch schon in der Erhebung der Vernunft über alles blos Sinnliche und Animalische ist, will damit doch meist nur einen Vorzug des Menschen über das Untermenschliche, keineswegs auch einen Vorzug höherer, menschlicher Begabung vor dem gemeinen Maaße derselben bezeichnen *). Wo ein solcher Vorzug ausgedrückt

*) Allerdings mit Ausnahmen, zu denen zum Theil schon im Mittelalter der Einfluß der aristotelischen Philosophie in dem Gebrauche, den diese von dem Worte *νοῦς* macht, veranlassen mochte So finden wir z. B. in der merkwürdigen altdeutschen Abhandlung bei Docen Miscellanien zur Gesch. d. d. Lit. I. S.

werden soll, wird gewöhnlich das Wort Geist zu Hülfe genommen, welches in der deutschen Sprache so zu sagen den umgekehrten Weg, den Weg von oben nach unten gegangen ist. In diesem Sinne sehen wir in der ältern vaterländischen Theologie fast durchgängig den Gegensatz menschlicher Vernunft und göttlichen Geistes; — durch „Vernunft" etwa dem „Verstand" gegenüber, jenes Göttliche, oder auch nur eine specifische über die Allgemeinheit der intellectuellen Kraft hinausgehende Empfänglichkeit für das Göttliche bezeichnen zu wollen, wie man neuerdings, nicht ohne der Sprache Gewalt anzuthun, begonnen hat, ist jener alterthümlichen Weise völlig fremd. Eben diese Bedeutung des Wortes Vernunft ist, trotz der entgegenlaufenden Bemühungen der Philosophen, auch in dem gegenwärtigen populären Sprachgebrauche allenthalben die vorherrschende geblieben. Noch jetzt bezeichnet man im gemeinen Leben mit Vernunft Etwas, das allen Menschen gemein ist, und das man von Allen fordert. Der Gegensatz, das Unvernünftige oder Vernunftlose, bezeichnet die thierische Natur, die Bestialität, und wenn man demselben auch in vielen Fällen innerhalb der vernünftigen Natur einen Raum giebt, so geschieht dies doch in der Weise, daß dadurch ein Herabsinken unter diese Natur, ein Zurückbleiben hinter den allgemeinen Forderungen derselben in einzelnen Reden oder Handlungen, nicht aber ein mit der menschlichen Natur verträglich bleibender Zustand ausgedrückt wird. Sogar von dem Wahnsinnigen sagt man nicht, er habe die Vernunft, sondern er habe den Verstand, oder auch, er habe den Gebrauch der Vernunft verloren; während man die Vernunft als etwas der Substanz des Menschen Wesentliches, Unverlierbares betrachtet *).

---

140 ff. von einer wirkenden Vernunft ganz im Sinne des aristotelischen νοῦς ὁ κατ' ἐνέργειαν gesprochen.

*) In fremden Sprachen giebt es kein dem deutschen „Vernunft" vollkommen entsprechendes Wort; kein Wort einer fremden Sprache entspricht so genau dem hier auszudrückenden Begriffe,

Diesem nicht durch Absicht und Kunst, sondern durch den Genius der Sprache selbst begründeten Sprachgebrauche gegenüber kann es als willkührlich und unberechtigt erscheinen, wenn die neuere Philosophie seit Kant, oder eigentlicher schon seit Chr. Wolff, der zur Begründung der deutschen philosophischen Schulterminologie den ersten Anstoß gab, das Wort Vernunft zur Bezeichnung zunächst ihrer eigenen Thätigkeit, mittelbarer Weise aber der auf das Absolute als solches gerichteten Thätigkeit des Geistes überhaupt ausgeprägt hat. Es ist diese Ausprägung im Gegensatze gegen den Begriff des Verstandes erfolgt, ein Begriff, der gleichfalls erst von der Philosophie mit dem Begriffe der Vernunft als ein verwandter oder gleichartiger zusammengepaart, und dann als ein innerhalb dieser Gleichartigkeit entgegengesetzter gegenübergestellt ward. Der Gegensatz von Verstand und Vernunft bildet eines der Themen, von denen die deutsche Philosophie der neueren Zeit ausging und auf die sie unaufhörlich wieder zurückkommt. Die Bedeutung dieser Begriffe und ihres Gegensatzes hat alle Metamorphosen dieser Philosophie getheilt, da dieselben eben nichts Anderes ausdrückten, als das Bewußtsein, welches die Philosophie auf jeder ihrer Stufen und Durchgangspunkte über sich selbst gewann. Dabei aber ist es im Ganzen geblieben: daß durch „Vernunft" die auf das Unendliche und Unbedingte, durch „Verstand" die auf das Endliche und Bedingte gerichtete Thätigkeit ausgedrückt wird; die weitern Verschiedenheiten, namentlich in Bezug auf die Bestimmungen der Begriffe der Vernunft, betreffen die Art und Weise der Erkenntniß oder überhaupt der Erfassung des Absoluten, welche in den verschiedenen Sy-

---

wie dieses deutsche, in welchem sich mithin die Bestimmung unserer Sprache für ein klarer ausgebildetes philosophisches Bewußtsein zu documentiren scheint. Das lateinische ratio und die davon abgeleiteten Worte in neuern Sprachen schwanken zwischen dem, was wir „Vernunft" und was wir „Verstand" nennen. Eben so das griechische νοῦς.

ſtemen eine verſchiedene iſt: ſo daß das eine dieſer Syſteme unter Vernunft die unmittelbare Erkenntniß Gottes, das andere eine rein formale Erkenntniß verſtehen, das eine die Vernunft zunächſt in das theoretiſche Erkennen, das andere entweder ausſchließlich oder vornehmlich in die praktiſchen Geiſtesthätigkeiten, oder in die theoretiſchen nur, wiefern ſie auf die praktiſchen ſich beziehen oder durch dieſelben ihren Inhalt gewinnen, ſetzen kann. Der Proteſt aber, den neuerdings einige unſerer erſten Denker *) gegen dieſe Hochſtellung der Vernunft auf Unkoſten des Verſtandes erhoben haben, hat theils in dem allgemeineren Sprachgebrauch der philoſophiſchen Schulen noch nicht durchdringen können; theils ſcheint auch ſeine Tendenz nicht ſowohl dahin zu gehen, der Vernunft die Richtung auf das Abſolute überhaupt abzuſprechen, um ſie auf jenes Niveau des gemeinen menſchlichen Vermögens, welches ſie im Sprachgebrauche des gemeinen Lebens bezeichnet, herabzuſetzen, als vielmehr nur innerhalb jener höheren Richtung ſelbſt, deren Allgemeinheit auch Jene mit dem Namen der Vernunft bezeichnen, dem Verſtand eine von dieſer Allgemeinheit noch zu unterſcheidende, inhaltvollere und intenſivere Thätigkeit zu vindiciren. Das Faktiſche alſo bleibt, daß durch dieſe wiſſenſchaftliche Sprache eine Bedeutung des Wortes Vernunft eingeführt iſt, welche der ältere Sprachgebrauch nicht kennt, und welche ihm, wie es wenigſtens auf den erſten Anblick ſo ſcheint, durchaus fremd iſt.

Auch dieſe Anomalie in dem Gebrauche des fraglichen Wortes wird jedoch, wer auf unſere vorangehende Entwickelung zurückblickt, wo nicht gerechtfertigt, doch jedenfalls motivirt und entſchuldigt finden. Sie verhält ſich, wie man ſieht, zu dem Normalgebrauche deſſelben genau ſo, wie ſich die philoſophiſche Steigerung des Urbewußtſeins zum ausdrücklichen Wiſſen und Selbſtbewußtſein zu der einfachen Thatſache des Urbewußtſeins als ſolcher verhält. Wenn als das charakteriſtiſche Merkmal der Vernunft jenes Urbewußtſein in ſeiner einfachen, den Cha-

*) Schelling und Friedr. Schlegel.

rakter der Geistigkeit überhaupt bedingenden Gegebenheit betrachtet wird, so kann als die eigenthümliche Energie und Thätigkeit der Vernunft gar wohl diejenige betrachtet werden, in welcher dieses Urbewußtsein, welches in allen andern Geistesthätigkeiten verborgen (latent) bleibt, ausdrücklich hervortritt und seinem bestimmten Inhalte nach zur Erscheinung und Entfaltung kommt. Es klingt freilich sonderbar, daß es eine und dieselbe Vernunft sein soll, welche den Menschen zum Menschen, und welche den Philosophen zum Philosophen macht; aber das Auffallende dieser Behauptung verschwindet, wenn man das erstemal die Vernunft als bloße Potenz, die in andern Thätigkeiten (dem Verstande, dem Gewissen, der Einbildungskraft u. s. w.) zur Aktualität kommt, das zweitemal selbst als ausdrückliche Thätigkeit, als Aktus faßt. Je bestimmter und ausdrücklicher dann das Bewußtsein jenes Urbewußtseins an die Spitze der Philosophie gestellt wird, desto deutlicher kommt der Grund dieses Sprachgebrauchs zu Tage, und man wird es z. B. bei dem von uns eingenommenen Standpunkte ungleich weniger befremdend finden, wenn wir die Philosophie als ausdrückliche Vernunftthätigkeit bezeichnen, als etwa wenn Kant von einer praktischen Vernunft, Jacobi von einer Vernunft, die in dem Gefühl und der Ahnung des Göttlichen bestehen, also etwa mit der Religion zusammenfallen soll, Schelling von einer Vernunftanschauung des Absoluten spricht. Zumal wenn wir zugleich darauf aufmerksam machen, wie auch in dieser höhern Sphäre, die wir, im Gegensatze zu der Sphäre des endlichen Geistes, mit dem Namen des absoluten Geistes bezeichnen wollen, die Vernunft, obgleich in Gestalt des ausdrücklichen philosophischen Bewußtseins ihrer selbst, noch nicht das Letzte und Höchste ist, sondern sich auf ganz entsprechende Weise, wie innerhalb des endlichen oder gemein menschlichen Geistes wiederum als Basis eines Höhern verhält. Dieses Höhere sind hier insbesondere die ästhetischen und religiösen Thätigkeiten, als welche sämmtlich auf der Voraussetzung der Vernunft nicht blos in der Gestalt des gemein menschlichen,

sondern des philosophischen Bewußtseins, desjenigen Bewußtseins, welches sich des Besitzes eines Absoluten ausdrücklich bewußt ist, beruhen. Ja es kann innerhalb der Philosophie selbst schon Vernunft und Verstand auf ähnliche Weise unterschieden werden, wie sie außerhalb der Philosophie in der niederen Sphäre des gemein Menschlichen unterschieden sind. Vernunft würde dann die Allgemeinheit jenes philosophischen Bewußtseins eben in der Gestalt bezeichnen, wie die Voraussetzung dieser Allgemeinheit der philosophischen, mit den ästhetischen und religiösen Thätigkeiten gemeinsam ist, Verstand aber die ausdrückliche, auf jene Voraussetzung gebaute Thätigkeit des philosophischen Denkens, insofern dieselbe im dialektischen Unterscheiden, Auseinander- und Zusammenbringen besteht.

Im Gegenwärtigen aber, wo wir es, obgleich selbst philosophirend, doch nicht mit der Philosophie als solcher, sondern mit dem Denken und Erkennen überhaupt zu thun haben, wie dieses sich zur Philosophie als zu seiner Wahrheit erst erheben soll; trifft die Bedeutung, die wir dem Worte Vernunft anweisen, durchaus mit der Bedeutung, den ihm der Genius der Sprache und der Sprachgebrauch des gemeinen Lebens angewiesen hat, zusammen. Wir nennen das Vermögen des Denkens und Wissens Vernunft, und betrachten Vernunft mithin als eine Gabe, durch die sich der Mensch von den blos sinnlichen Geschöpfen unterscheidet, die er dagegen mit allen Geschöpfen höherer Art, dafern es solche giebt, ja mit dem Schöpfer selbst gemein hat. Wenn wir zeigten, daß dieses Vermögen nicht nur Vermögen zum Wissen, sondern in der That schon ein wirkliches Wissen ist; wenn wir ausdrücklich dieses bestimmte, wirkliche Wissen mit dem Namen der Vernunft belegten: so ist dies nicht eine Aenderung, die wir uns mit dem Sprachgebrauch erlaubt hätten, sondern wir brächten das, was die Sprache allenthalben, wo sie das Wort Vernunft ausspricht, an sich schon meint und also zugleich mit, ja wesentlich und hauptsächlich ausspricht, nur zum ausdrücklichen Bewußtsein. Dieses Urbesitzthum der Vernunft, welches der That

und Wahrheit nach mit der Vernunft selbst für identisch anzusprechen ist, da überall, wo es sich findet und nothwendigerweise auch jene Anlage zum Denken und Wissen auch den Besonderen und Einzelnen gegeben ist, welche man gemeinhin unter „der Vernunft selbst" versteht — dieses Urbesitzthum ist es, welches dem Begriffe der Vernunft seine bestimmte Stelle in der Wissenschaft anweist, eine solche, die nicht ohne offenbare Begriffsverwirrung ihm entzogen werden kann. Der Begriff der Vernunft hat, so gefaßt, zu seiner philosophischen Voraussetzung die gesammte sinnliche Natur; nach der Seite des Geistes aber ist er schlechthin voraussetzungslos, ist das absolut Erste, der absolute Anfang alles geistigen Lebens und Bewußtseins. Es ist, wie gesagt, eine Begriffsverwirrung, wenn man neuerdings auf Hegels Vorgang *) von einem sinnlichen Bewußtsein und von einem Selbstbewußtsein, welche der Vernunft als solcher vorangehen sollen, gesprochen hat. Das sinnliche Vorstellungsleben, welches an sich selbst so wie es in den Thieren ist, nicht Bewußtsein, sondern Bewußtlosigkeit ist, wird zum Bewußtsein eben nur durch die Vernunft, — auf welche Weise wird sich weiter unten in der Lehre vom Begriffe zeigen, — und dieselbe Vernunft ist es, die auf eine gleichfalls unten näher zu bezeichnende Weise den Vorstellungen von den Objekten gegenüber die Vorstellung eines Subjekts, eines Selbst oder Ich erzeugt. Selbstbewußtsein ohne Vernunft ist schlechthin undenkbar, denn das Subjekt muß, um sich als Selbst, als Einzelnes erfassen zu können, dem anderes Einzelne als gleicherweise seiend und wirklich gegenübersteht, bereits im Besitze eines Allgemeinen sein, an das es jenes Einzelne halten, das ihm zum Maßstab dafür dienen kann. Nicht minder aber ist ein objektives Bewußtsein

*) In der Phänomenologie des Geistes und in demjenigen Abschnitte der Encyclopädie (§§. 413 — 439), welcher dieselbe Ueberschrift führt, und den Gedankengang der ersten Abschnitte jenes größern Werkes ins Kurze zusammenfaßt.

ohne Selbstbewußtsein undenkbar. Denn Bewußtsein der Objekte ist eben nichts Anderes, als Unterscheidung ihrer selbst, ihres Seiens von dem Momente der Sinnlichkeit, von der subjektiven Empfindung und Vorstellung, in welcher das Objekt wahrgenommen wird. Was daher in jenem Zusammenhange, im Unterschiede von Bewußtsein und Selbstbewußtsein, Vernunft genannt wird, das kann nicht die Vernunft überhaupt, diejenige Vernunft, von der hier die Rede ist, sondern es kann etwa nur eine intensivere Thätigkeit der Vernunft, eine höhere Stufe des Vernunftbewußtseins sein.

Diejenigen Voraussetzungen aber, welche die Vernunft da, wo sie als ein thatsächlich Gegebenes auftritt, hat, welche inmitten der wirklichen Welt die Wirklichkeit der Vernunft bedingen, — die psychologischen Voraussetzungen der Vernunft, nehmen als Voraussetzungen an gegenwärtiger Stelle darum keine weitere Betrachtung in Anspruch, weil die Vernunft selbst nicht, wiefern sie ein Gegebenes, ein Thatsächliches und Erscheinendes ist, sondern einzig ihr Inhalt für uns den Gegenstand der Betrachtung ausmacht. Als in diesen Inhalt eingehende werden diese Voraussetzungen sogleich in dem folgenden Abschnitt besprochen werden, aber die Betrachtung selbst ist von einer zuvor gefaßten wissenschaftlichen Einsicht in die Voraussetzung unabhängig; sie hat in dem Bewußtsein des Vernunftinhaltes als solchen ihren absoluten Anfang. Die Forderung, auf einen Anfang zurückzugehen, der auch seinem objektiven Dasein nach, oder vielmehr (denn ein solches Dasein hat ein solcher Anfang gar nicht, da „Dasein" selbst wesentlich Voraussetzen eines Andern ist) seinem reinen, allen Unterschied des Inhalts und der Erscheinung von sich ausschließenden Sein nach voraussetzungslos ist: diese Forderung kann erst durch Philosophie und in der Philosophie entstehen; ein solcher Anfang ist nicht der Anfang der Philosophie selbst.

Neue Systeme und alte Schule

vom

Herausgeber.

Der gegenwärtige Aufsatz ist bestimmt, mit Rücksicht auf die beiden vorhergehenden Abhandlungen meines Freundes, eine vergleichende Charakteristik zwischen Weiß e's und meinem Systeme, besonders von Seiten ihrer Erkenntnißtheorie, als dem vorzugsweise jetzt Besprochenen, zu geben, und so die kritische Uebersicht über die gegenwärtige Philosophie, welche ich in den frühern Heften begonnen hatte, auch nach dieser Seite hin fortzusetzen. Hat nun noch unlängst ein junger spaßhafter Professor uns und allen Gleichstrebenden gar nicht verhehlen können, daß er ein neues System nach Hegel dem sechsten Welttheile in der Philosophie gleich erachte, — und die nüchternste Gravität selber hat diese Einfalt vortrefflich gefunden *), — so hätten wir alles Ernstes Ursache, da wir sogar ein zweifaches Utopien solcher Art der philosophischen Lesewelt hier vorzuführen im Begriff sind, die bloße Existenz vor dergleichen Dingen zu erhärten. Indeß thun wir am Besten, wenn wir den vielleicht harmlos gemeinten, jedenfalls unschädlichen Scherz in rechten Ernst verwandeln, und nur in solcher Absicht mochte es hier erwähnt werden. — Der Witzige hat völlig Wahres gesagt, aber in einem tiefern Sinne, als er selbst wohl meinte und wollte: ein „neues" System in eigentlicher Wortbedeutung käme nicht nur hinter Hegel, es käme weit mehr noch

---

*) Vorrede zu Karl Daubs Vorlesungen über die Anthropologie, nach seinem Tode herausgegeben von Marheineke und Dittenberger; Berlin 1838. S. X.

hinter der Welt zu spät, dem ersten und eigentlich einzigen Originalsysteme. Die Philosophie, wenn sie weiß, was sie will und zu leisten hat, kann, um selbst in Wahrheit System zu werden, sich nur die Bestimmung geben, dem Gedanken jenes allgemeinen Weltzusammenhanges und der darin gelegenen Stufenfolge der Dinge selbstdenkend nachzugehen und in diesem Denken herzustellen. — Aber jenes objektive System der Philosophie, in seinen Hauptzügen wenigstens, ist gefunden: wiewohl nicht ungeahnet von den Alten in ihren zahlreichen Denkansätzen, die Lehre vom Geiste auf die der Natur zu gründen, oder Physik und Ethik aus einem gemeinsamen Prinzipe herzuleiten; ebenso den mittelalterlichen und spätern Philosophen in einzelnen großen Blicken immer tiefer sich enthüllend, ist es doch durch Schelling's, nicht Hegel's, erste entscheidende That in seinen bleibenden Grundzügen für immer an's Licht gezogen worden. Schelling bezeichnete gleich in der frühesten Darstellung seines Systemes am Schlusse des ersten Entwurfs den Geist als die absolute Identität unter den völlig gleichen Potenzen des Realen und Idealen, d. h. die Natur als die aus der Differenz des Sichentfremdet- und Außersichseins stufen- oder potenzweise zu sich kommenden Intelligenz, oder nach spätestem, durchaus charakteristischem Ausdrucke, in dem der nachher aufgekommene Gedanke eines abstrakten, unpersönlichen Weltprozesses zurückgedrängt wird, — das absolute weltschöpferische Prinzip als absolutes Subjekt, das stufenweis sich objektivirend, immer wieder in eine höhere Potenz der Subjektivität zurücktritt, um zuletzt (nach Erschöpfung der ganzen Möglichkeit objektiv zu werden) als über Alles siegreiches Subjekt stehen zu bleiben *). Hegel unternahm von hier aus die Gliederung der Geistesphilosophie, als deren Urheber und eigent-

*) Schelling's Darstellung seines Systemes der Philosophie in der Zeitschrift für spek. Physik 1801. II. 2. S. 127. verglichen mit dessen Vorrede zu Cousin über franz. und deutsche Philosophie 1834. S. XIII.

lichen Gründer wir ihn betrachten dürfen, wie es wohl zugestandener Maaßen in dieser Sphäre der Spekulation sein eigentliches Verdienst ist, den Begriff des Geistes, der in den spätern naturphilosophischen Studien und Richtungen unterzugehen in Gefahr war, mit voller Schärfe wiederhergestellt, und, so weit es seinem ganzen metaphysischen Standpunkte überhaupt vergönnt war, wenigstens nach seiner Verwirklichung im Menschen tief und sicher dargestellt zu haben. Zwar vermögen wir nicht den Schluß seiner Geistesphilosophie im „absoluten" Geiste uns anzueignen, sind vielmehr überzeugt, daß von einer veränderten metaphysischen Grundansicht her dem allgemeinen, bereits entwickelten Systeme der Philosophie in diesem Theile eine Umschmelzung bevorstehe, eben aus dem tiefern Eingehen der „immanenten Methode" in die Entwickelungsgeschichte des objectiven Geistes. Indeß ist gerade der Begriff der Objektivität des Geistes hier Hegels eigentliche und große Entdeckung, wodurch diesem eine neue, selbstgegebene Natürlichkeit in der allgemeinen Natur, eine eigene Schöpfung zugesichert wird, in welcher er als wirkliche Macht, als weltgestaltender Geist sich dokumentirt. Indem solchergestalt die Erscheinungen, bei welchen man sonst dem größten Theile nach Willkühr oder Zufall walten ließ, der Vernunft oder Gesetzmäßigkeit zurückgegeben werden, und im Mittelpunkte der Freiheit selbst die mit ihr versöhnte Nothwendigkeit geltend gemacht wird; hat auch die Spekulation ihr Recht an dies große Gebiet der Wirklichkeit erwiesen: eine Philosophie dieser geistigen Gesammtobjektivität, der Geschichte, der Rechts- und Staatenbildung, der Religion, der Philosophie selber muß diesen aus dem Verborgenen in äußerliches Dasein sich herausarbeitenden (in Selbstoffenbarung bestehenden) Entwickelungsgang des Welt- oder Erdgeistes — der im Menschengeschlechte sich verwirklichenden Geistessubstanz, welche in Wahrheit göttlich, darum aber nicht der Geist Gottes ist, — in der Einheit seiner Nothwendigkeit und Freiheit darlegen. Und so ist auch in diesen Theilen der Philosophie, wie bei der Betrachtung jedes objektiv sich Entwickelnden, der blei-

bende Gesichtspunkt, daß die Philosophie nicht zu zeigen habe, wie es sein könnte und sollte, sondern welche Stufen der Weltgeist wirklich durchlaufen hat nach allen Seiten jener Selbstverwirklichung, daß also auch hierin die Philosophie Nichts zu erfinden, oder ein eigenes „System" zu entwerfen, sondern nur darzulegen habe, wie weit der Weltgeist sich exponirt habe in der nothwendigen Entwickelung zu seinem Endziel, welches die Philosophie metaphysisch, in der Idee, bereits vorausgenommen hat.

Seit Schelling und Hegel daher (was freilich die Schule dem Erstern zu entziehen, und dem spätern Denker ausschließlich anzueignen bemüht ist) kann der gegenwärtigen spekulativen Bildung der Gedanke nicht mehr abhanden kommen, daß die philosophische Methode nichts subjektiv Fertiges oder formell Bereitliegendes sei vor dem untersuchten Gegenstande, sondern daß das Objekt selber in der ihm eingebornen Systematicität, in der Gedankenmäßigkeit, die seine Wirklichkeit ausmacht, zu erkennen sei, — offenbar jedoch durch eine in dasselbe eingehende, sich ihm identisch machende Thätigkeit des erkennenden Subjekts, — um, wie im allgemeinen Systeme der Dinge, so im Vernunftsysteme seinen Platz sich selber zu geben. All die hitzigen Gefechte über die philosophische Methode, wie sie jetzt gepflogen werden, und wo Jeglicher Jedem Mangel an Methodik, oder falsche Methode an den Kopf wirft, ließen sich also in diesem Gebiete der Philosophie auf die einfache Weisung zurückführen, die Gedankengliederung der objektiven Gliederung gleich zu machen, „das natürliche System" der Dinge überall darzustellen. Oder, wenn in der That noch von philosophischer Methode in besondrer Bedeutung die Rede sein sollte, müßte sich dies auf andere, der Natur- und Geistesphilosophie vorausgehende, recht eigentlich metaphysische Untersuchungen beziehen, wobei sich auch in dieser Hinsicht ergiebt, daß mit so allgemeinen Belehrungen, wie man sie jetzt von verschiedenen Seiten uns zu Gemüthe führt, „die Methode müsse objektiv sein, und so wahrhaft dialektisch," sie sei „die immanente

Entwickelung der Sache selbst, die keinen Ausweg übrig lasse," u. dgl., weder polemisch Etwas gefördert, noch viel weniger eine positive sachdienliche Leistung gegeben sei. Diese überflüssige Rhetorik scheint nicht zu bedenken, wie sie mit dem Prinzipe, daß im Objekte der Kern seines methodischen Erkennens liege, selber die Vielfachheit und Beweglichkeit des methodischen Verhaltens zu demselben zugegeben habe. Jene „immanente Dialektik der Sache" kann eben deßhalb, je nach dem Gegenstande, in einem sehr verschiedenen dialektischen Typus einhergehen; oder falls dieser auch auf ein formelles Grundschema zurückzuführen sein würde, so wäre bloß mit dessen Kenntniß oder Einübung doch noch so gut als Nichts geleistet für die spekulative Methodik spezieller Untersuchungen, und eben so wenig wäre man dadurch mit kritischer Unfehlbarkeit ausgerüstet über Anderer Methode. Vielmehr lehrt jeder Tag, daß gerade seitdem jene Anforderung immanenter Dialektik zum Gemeinplatz geworden, ein Gestaltenchaos von mancherlei Manieren und Behandlungsweisen sich unter uns aufgethan hat, die mit gleicher Prätension an Objektivität doch alle im Widerspruche mit einander stehen. Nie wurde mehr auf Methode gedrungen, und nie waren die Vorstellungen darüber verworrener, die Urtheile entgegengesetzter: es ist Zeit, jenen Begriff der Methode selbst erst in wissenschaftlichem Zusammenhange zu untersuchen, was ohne Zweifel der Einleitungsdisciplin in die Philosophie zufallen würde.

Wenn nun gerade jetzt von neuen und verschiedenen Systemen der Philosophie die Rede ist, deren Urheber jenes Bewußtsein über das wahre Verhältniß der Methode zu ihrem Inhalte ausdrücklich besitzen, so können sie in dem, was man ihr System nennt, sich nur das Doppelte zum Ziel setzen, entweder jenes objektive Realsystem weiter auszubilden und reicher einzugliedern, — was nicht füglich mit dem Namen und der Prätension eines neuen Systemes auftreten könnte, — oder ihre Absicht muß auf die Wissenschaft gerichtet sein, durch welche das Realsystem selbst erst begründet und gesichert werden kann.

So nun verhält es ſich in der That. Das eigentliche Gebiet des gegenwärtigen philoſophiſchen Kampfes iſt die Metaphyſik, nicht mehr *ob*, ſondern *wie* ſie zu realiſiren und was ihr wahrhaftes Objekt ſei, und hier iſt auch über die Methode derſelben zu verhandeln, indem es dabei fürwahr nicht genügt, ihre *Objektivität* anzuempfehlen oder deren Vollendung in einzelnen Leiſtungen anzupreiſen. Der metaphyſiſche Inhalt, der methodiſch ſich objektiviren und fixiren ſoll, iſt der beweglichſte, umgeſtaltungsfähigſte von der Welt, und wir würden auf dem bisherigen Wege noch manche in gleichmäßig ſtrenger Methodik dahergehende Metaphyſiken mit einander in Widerſpruch treten ſehen; überhaupt — mag es dem Einen zur Freude, dem Andern zum Aergerniſſe lauten — wir können unſere Ueberzeugung nicht bergen, daß wir, was die Metaphyſik betrifft, durchaus noch in ihren Anfängen und erſten Orientirungen begriffen ſind. Aus dem Bedürfniſſe aber, jene Fragen wiſſenſchaftlich zu löſen, gehen die Beſtrebungen meines Freundes, wie die meinigen hervor; wir wollen nicht „neue Syſteme" in umwälzendem Sinne, wir arbeiten in hiſtoriſcher Continuität an der Fortbildung der Metaphyſik, und zu deren Begründung an einer erſchöpfenden Erkenntnißlehre. Was ſonſt noch, namentlich in der Philoſophie des Geiſtes, umzugeſtalten wäre, ſoll jetzt noch nicht zur Sprache kommen: es muß ſich je nach dem Prinzipe, was uns durch die Metaphyſik zu gewinnen gelingt, daraus von ſelbſt ergeben und wird als weitere Folge uns zufallen.

Wenn *Kant* daher die Metaphyſik in Selbſterkenntnißlehre aufgehen ließ, wenn *Hegel* die Logik metaphyſicirte (denn daß ſeine Phänomenologie des Geiſtes keine Erkenntnißlehre ſei, noch auch die Begründung der dialektiſchen Methode enthalte, welche in ihr vielmehr ſchon vorausgeſetzt und angewendet wird, ſcheint jetzt von allen Seiten zugeſtanden): ſo muß es auch im philoſophiſchen Bewußtſein der Zeitgenoſſen, mögen ſie nun der einen oder der andern jener beiden Grundrichtungen folgen, ſich als angemeſſen ergeben, jeder der beiden Wiſſenſchaften

aus ihr selbst ihr ungeschmälertes Recht zu thun; und auch hier bleibt es in Bezug auf die vorläufige Frage nach dem Verhältnisse derselben zu einander bei der gründlichen Kantischen Betrachtung, daß, ob eine Metaphysik überall möglich sei, und welchergestalt sie zu Stande kommen könne, erst durch eine Erkenntnißlehre entschieden werden müsse. Diese ist nicht nur das Prinzip, sondern auch die Methode derselben zu begründen bestimmt; daß aber das Form- wie Realprinzip nur eines sei und in der Idee des Absoluten gefunden werden könne, hat (unter Anderm noch) mein Aufsatz im vorhergehenden Hefte dieser Zeitschrift gezeigt.

Wie nun innerhalb dieser allgemeinen Aufgaben der philosophischen Gegenwart die einzelnen Leistungen sich verhalten, wird sich am Unbefangensten beurtheilen lassen, wenn wir eine Geschichte der Metaphysik durch und seit Hegel in kurzen Grundzügen an uns vorüberführen.

Im Allgemeinen muß zugestanden werden, und Keiner dürfte es in Abrede stellen, der auch nur historisch dem Begriffe der Metaphysik, wie er sich durch die Geschichte der Philosophie hindurch gewiß nicht bloß äußerlicher Weise und nach zufälligem Bedürfnisse entwickelt hat, nachgehen will, — daß die Metaphysik, die Wissenschaft vom „Vorweltlichen, Ueberwirklichen," von den „allgemeinen Principien der Dinge," stets, sei es bewußtlos oder mit vollem ausdrücklichem Bewußtsein, auf eine Lehre von dem ewigen, überweltlichen Wesen Gottes gerichtet gewesen sei. Gottes Ansichselbstsein zu ergründen, galt gar eigentlich, wie für das höchste Ziel alles Forschens, so für die reifste Frucht der Philosophie, für deren Mittelpunkt und Heiligthum von jeher die Metaphysik gehalten wurde. Damit stimmt auch völlig überein der frühere prägnante Ausdruck Hegels: die Logik solle Gott darstellen vor seiner Entäußerung in Natur und Geist, in seiner reinen Ewigkeit, wodurch er seine Logik nicht nur als Metaphysik, sondern zugleich auch diese Wissenschaft in ihrer höchsten und wahren Dignität bezeichnete. Indem andrerseits nun Hegel gleich bei

ſeinem erſten Auftreten in der ausdrücklichen Abſicht, ſeine Philoſophie und den durch ſie beabſichtigten Umſchwung zu charakteriſiren, das Wort ausſprach, daß die abſolute Subſtanz als abſolutes Subjekt zu beſtimmen, Gott abſoluter Geiſt ſei: ſo hätte man nach dieſem Zeugniſſe Hegels über ſich ſelbſt und nach der eben ſo deutlich ausgeſprochenen Prätenſion der Logik erwarten ſollen, in dieſer, als Metaphyſik, den Erweis jener Geiſtigkeit Gottes, jener abſoluten Subjektivität, oder — was die Hegelſche Schule unmittelbar dafür ſubſtituiren zu können meint — ſeiner abſoluten Perſönlichkeit vollendet zu ſehen.

Aber hat er jenen Beweis denn überhaupt nicht zu Stande gebracht, hat er ſein gegebenes Wort nicht gelöſt? — könnte, müßte hier gefragt werden. Gewiß hat er, wie ſelten ein Philoſoph, ſeinem ſpekulativen Vorſatze Wort gehalten, und hat vollſtändig ausgeführt, was er verſprochen. Doch iſt es durchaus denkwürdig und entſcheidend für ſeine Philoſophie, wie für das Schickſal der bisherigen Spekulation, daß er dasjenige, was urſprünglich eine ganz metaphyſiſche Beſtimmung Gottes war, erſt innerhalb ſeines geſammten Syſtems, am Ende der Realphiloſophie wahr zu machen vermochte. So ſehr dieſe einfache Bemerkung hinreicht, um damit die charakteriſtiſche Ungenüge dieſes Standpunktes an ſich ſelbſt und in allen weitern Folgerungen zu bezeichnen; ſo war es doch das faſt unvermeidliche Loos derjenigen Philoſophie, die ſich zunächſt aus der Identitätslehre erhob, und, weil ſie nur das Unentwickelte ihres Standpunktes ausführte, nicht zugleich dieſen durchbrechen konnte, auch der mangelhaften Grundauffaſſung des Geiſtes Gottes verhaftet zu bleiben. So bedurfte es dieſes nothwendig ſich einſchiebenden Mittelgliedes, dieſes dazwiſchenfallenden Durchgangspunktes, um von hier aus durch eine neue Erhebung zum wahren Begriffe des göttlichen Geiſtes zu gelangen. Wenn aber hierin negativ, ſo hat Hegel in anderer Weiſe auch poſitiv dieſem Reſultate vorgearbeitet, indem er das Weſen des Geiſtes ſelber zuerſt tiefer und eindringender zum Begriff erhoben, als das

nur durch innere Selbsterzeugung Wirkliche, als den unendlich mit sich selbst sich vermittelnden Prozeß seiner selbst.

Bei ihm indeß ist dieser Selbsterzeugungs- und Selbstvermittlungsprozeß zwar der seiner Selbstanschauung; Gott ist (zuhöchst) Geist der Welt, nicht mehr eine dumpf in sich webende Weltseele, er erhebt sich ewig aus sich selbst zur Selbstanschauung; aber dieser Prozeß fällt innerhalb der Welt. Die Substantialität Gottes geht durch den Moment des Sichanderswerdens, der Schöpfung, fort und fort in seinen Geist zurück und hebt sich in sein Selbsterkennen auf. Dies ist der Weltprozeß des Sichvermittelns, überhaupt der bewußtlosen Natur zum Geiste, speziell des Sich ins Licht Setzens des substantiellen Geistes im Prozesse der Weltgeschichte. So ist Gott schließlich als die absolute Subjektivität, das ewige Selbstanschauen in seinem damit ihm versöhnten und geeinigten Andern, welches er selbst ist, erkannt; der Ausgangspunkt des Systemes mit dem Sein ist erfüllt und vergeistigt, und der Anfangsbegriff, die Substanz als Subjekt aufzuweisen, wäre wahrbehalten. Kaum zu fragen wäre indeß, worin nun jenes absolute Subjekt eigentliche Wirklichkeit erhalte, auf welcherlei Art es stets zu sich selbst aufersteht? Ist es doch nur die wirkliche Natur, das räumlich sinnliche Universum, in welchem das Absolute von sich abfällt und zum Andern seiner selbst wird, und so kann es lediglich der Geist des Menschen sein, in dem die göttliche Selbstvermittlung ihr Ziel erreicht, welchem die Substantialität Gottes, weil sie an sich Geist ist, in weltgeschichtlicher Entwickelung immer tiefer sich einverleibt, um dadurch nun im Menschen auch für sich ein Offenbares, ein Selbstbewußtes zu werden. Dies ist — wir wiederholen es den zahllosen Umdeutungen gegenüber — der einzig denkbare und folgerichtige Sinn Hegelscher Lehre, bei welchem die Bekenner desselben streng festzuhalten sind, wenn sie über die weitern Folgen und die Weltansicht, welche aus ihr mit Nothwendigkeit sich ergiebt, selbst bedenklich oder derselben überdrüssig geworden, irrlichtelirend hinauszuschlüpfen suchen zu etwas Anderm, unter dem Scheine oder

mit dem Versuche, dem genuinen Systeme noch treu zu bleiben. Schaller, der sich die Reinigung unserer Vorstellungen in diesem Betreff zum ganz besondern Geschäfte macht, hat ganz Recht darin, wenn er jenen Angel- und Schlußpunkt der Lehre gegen jede Mißkennung festgehalten wissen will; nur erwäge er wohl, wo die Mißkennenden eigentlich sich befinden; — Unrecht jedoch hat er, und erscheint zugleich dabei in merkwürdiger Halbklarheit und Selbsttäuschung befangen, wenn er Gott damit gerade durch Hegel die absolute Persönlichkeit vindicirt und die theistischen Interessen in diesem System völlig befriedigt glaubt; und unvollständig unterrichtet vollends ist er, wenn er noch immer meint und sich nicht ausreden läßt, daß auch uns die Persönlichkeit Gottes nichts Anderes sei, als jenes (Hegelsche) absolute Weltsubjekt.

In der That nämlich trauen wir dem Scharfsinne und der Beurtheilungsgabe der Dissentirenden so viel Einsicht zu, um, wenn zunächst auch blos äußerlich und zu historischer Kundnahme den fundamentalen Unterschied der Weltansicht sich nicht entgehen zu lassen, ob erst, wie bei Hegel, am Schlusse der Realphilosophie die substantielle Geistigkeit Gottes in die Gestalt des individuellen Subjekts eingeht, und dies solchergestalt zum absoluten Geiste erhebt, oder ob, wie bei uns, der Begriff des „absoluten Subjekts" (um auch nur bei dieser, wiewohl einseitigen, Bestimmung stehen zu bleiben) innerhalb der rein metaphysischen Entwicklung, als lediglich höchster ontologischer Begriff, als Bezeichnung mithin seiner durchaus vorweltlichen Natur sich ergiebt. Dabei ist nur noch zu erinnern, daß, auch abgesehen von diesem durchgreifenden Gegensatze, jener Kritiker in seiner Parallele der Hegelschen und unserer Lehre den doppelten Umstand übersehen hat, theils, daß jenes absolute vorweltliche Wesen Gottes nicht blos als „absolute Subjektivität" von uns bestimmt worden sei, was jedenfalls nur ein höchstes Weltsubjekt in Göschels Sinne zu Stande brächte, vielmehr als absolutes Subjekt-Objekt, als eine eigene vorweltliche Unendlichkeit in sich hegend: — theils endlich, daß auch dieser nur ontologische

Begriff nicht der am Höchsten entwickelte sei, die Ontologie mündet ja selbst in einer höhern metaphysischen Wissenschaft, — daß er von Neuem eine Reihe von Problemen einleite, welche die spekulative Theologie zu lösen hat.

Die damit eröffnete tiefere Ansicht vom Wesen Gottes und die damit unabweislich geforderte völlige Umgestaltung der Philosophie nach allen wesentlichen Grundzügen ist jedoch nicht blos hingestellt worden jener Hegelschen Auffassung gegenüber; sie hat sich aus Widerlegung derselben ergeben. Es ist eine in der Geschichte der heutigen Metaphysik nicht mehr zu ignorirende Thatsache, daß der eben bezeichnete Hegelsche Begriff des Absoluten als eine ungenügende, dem innern Widerspruche verfallene Abstraktion, als ein das Problem der Welt nicht wahrhaft und in letzter Instanz erklärender Begriff nachgewiesen worden ist. Dies in dialektischem Zusammenhange zu thun, in diesem zugleich aber dem Hegelschen Standpunkt seine wahre Stelle anzuweisen und den höhern Begriff aus ihm hervorzuarbeiten, läßt sich als Inhalt der Ontologie in ihrem zweiten Theile betrachten. Weil der absolute Weltzweck, die immanente Teleologie des Weltprozesses — so etwa ließe sich die neue Gedankenwendung summarisch ausdrücken — dies Sicherheben in's Bewußtsein, dies aus dem Dunkel zur Geistigkeit sich Emporringen darstellt, so geht ihm, damit er selber möglich werde, ein selbst- wie allbewußter weltschöpferischer Geist *voran*, nicht bloß in ihn *ein* oder aus ihm *hervor*. Gott wird nicht erst durch den Weltprozeß sich vermittelnd absolutes, im Andern sich wissendes Subjekt, sondern, damit er gedacht werden könne, als auch das endliche Subjekt in solcher Weise sich vermittelnd, muß er gedacht werden, als es seiend in absolutem Sinne vor aller Welt: jenes ohne dieses ist eine völlig unverständliche, am innern Widerspruche sich aufhebende Abstraktion. Das ewige Selbstvermittlungs- und (dadurch) Selbstanschauungsleben, in welchem Gott, nach Hegels in dieser Allgemeinheit richtig gewonnener Einsicht, allein als Geist zu denken, ist eben deshalb, weil auch abbildlich in den Dingen dies als der eigentliche Trieb ihres

Daseins sich offenbart, weil die Welt objektive Vernunft ist, als die schlechthin vorweltliche, ideale und innerliche Natur Gottes vorauszusetzen. Auf diese ontologische Nachweisung hätten sich die Gegner einzulassen, diese schrittweis zu widerlegen, wenn sie unser „Hinausgegangensein" über Hegel im entscheidendsten Punkte als angemaßtes zeigen wollen. Der im vorigen angezogene Beurtheiler hat dies aber um so mehr verfehlt, als er nicht einmal faktisch den durchgreifenden Unterschied bemerkt hat, und die in seinem Gefolge noch über Hegel und uns, und was der Philosophie jetzt Noth thue, den Mund am Lautesten aufthun, leben vollends noch über jene Fragen in gänzlicher Unkunde und seliger Unbefangenheit.

Dennoch ist dankbar anzuerkennen, daß diese Anregungen in der Schule selbst gleich Anfangs nicht ohne Beistimmung geblieben sind, mochte diese sich auch, was der Sache nach gleichgültig ist, in den Widerspruch einkleiden, daß Hegel auf die von uns gedeutete Weise nicht zu verstehen sei. Die durch Geist und inneres Gewicht eigentlich Stimmberechtigten neigten sich mit Entschiedenheit einer Ansicht zu, welche, mit der unsrigen verwandt, desto inkompatibler jedoch mit dem ursprünglichen Sinne der Lehre erschien. Wie dieser Zwiespalt auszugleichen sei, darüber haben die Meisten bis jetzt noch sich einer klaren Rechenschaft entzogen; es ist bei Winken, Versicherungen, Protestationen gegen eine abweichende Deutung verblieben. Mehrere wahrhaft ausgezeichnete Werke religionsphilosophischen Inhalts hielten sich in dem Gebiete und auf den Pfaden von Hegels Phänomenologie, wo die Conflikte der Principien noch nicht so scharf hervortreten können, — oder vielmehr, wo sie übersprungen sind. Nur Einer hat eine Ausgleichung auf wissenschaftliche Weise versucht: Göschel, der Erste, der das Ungenügende der ursprünglichen Hegelschen Gotteslehre den Anforderungen des christlichen Bewußtseins gegenüber sich aussprach, — warum sie auch den Anforderungen des Denkens nicht genüge, darüber scheint er sich in der ersten, wahrhaft berechtigten und ächt humanen Freude über die Größe des neuen Prinzips

weniger bestimmte Rechenschaft gegeben zu haben, — glaubt jenem Conflikte auf eine Weise zu entgehen, in der wir allerdings eine wesentliche Modification, ein vorläufiges Hinausgreifen über die ursprüngliche pantheistische Lehrmeinung Hegels erkennen müssen. Auch hat sie großen Beifall erlangt, von eben Denen, die ohne etwas spekulativ Höheres zu kennen, als die Hegelsche Lehre, dennoch sich in ihr versöhnt wissen wollten mit dem christlichen Bewußtsein; aber wir wiederholen, was wir nicht nur einmal erinnert haben: selbst diese Interpretationsweise des Systemes, wenn wissenschaftlicher Ernst mit ihr gemacht werden sollte, wäre nicht ohne gänzliche Umbildung in dem Grundverhältnisse ihrer Theile möglich. Göschel nämlich macht geltend — und es kann als Kern und Mittelpunkt seiner spekulativen Weltansicht, als eigentliches Fundament seiner sonstigen Lehren, namentlich auch in der Unsterblichkeitsfrage, angesehen werden — daß, indem die absolute Idee in der Logik als unendliche Negativität bestimmt werde, diese jedoch am Schlusse des Systemes sich als der absolute, sein Sichanderswerden in die eigene Subjektivität zurücknehmende Geist bewähre, das Absolute somit in Wahrheit nur das sei, als was es am Ende erwiesen worden, nicht bloß jenes unpersönliche Neutrum einer unendlich übergreifenden Subjektivität, vielmehr Persönlichkeit, und zwar die erste Person in dreieiniger Selbstentfaltung, das Ich einer frei weltschöpferischen, dies Geschaffene ferner mit sich vermittelnden, endlich sich selbst darin wissenden Gottheit. Sie ist ihm an sich schon absoluter Geist, weil in Gottes ewigem Wesen Anfang und Ende zusammen fallen. — Aber wie? Wird Gott in diesem Zusammenhange des Systems nicht allein nur zum Geiste in Folge seiner Selbstvermittlung durch die Welt, lediglich im Menschen? Indem nun Göschel dies Resultat ausdrücklich verwirft und perhorrescirt, sofern von dem uranfänglichen Geiste Gottes die Rede ist, welcher der Weltvermittlung nicht bedarf, um zu Sich zu kommen, und bei Sich zu sein, indem er ausdrücklich auf letzterer Deutung besteht: biegt sich ihm nothwendig der

höchste realphilosophische Abschluß des Hegelschen Systemes im absoluten Geiste zu einer lediglich metaphysischen Bestimmung um, und wird die höchste logische Kategorie, womit der bisherige Schluß der Logik in der absoluten Idee auf eine untergeordnete Stufe, zu einer auch logisch oder metaphysisch unwahren oder zu überwindenden Bestimmung zurückgedrängt wird. (Darin und insoweit nun wäre gänzliche Uebereinstimmung zwischen Göschel und mir: die Ontologie für sich endet in der Aufweisung des Absoluten als absoluten Subjekt-Objekts, wiewohl sie überhaupt darin nicht die Gotteslehre abschließt, sondern nur beginnt, und in die spekulative Theologie den neuen Aufschwung nimmt. Auch glauben wir erwiesen zu haben, was bei Göschel bloße Behauptung blieb, Behauptung um so mehr, als, wie sich hier von Neuem gezeigt hat, für ihn nicht daran zu denken ist, sich auf den nur durch die ganze Realphilosophie und Weltbetrachtung zu Stande kommenden Erweis des Hegelschen Systems zu berufen.) — Dies aber einmal festgehalten, ist dann auch der Hegelsche Uebergang aus der Logik in die Naturphilosophie im Begriffe eines Sichanderswerdens der absoluten Idee völlig aufzugeben, nicht minder hiermit also auch die ganze Ansicht von der Natur und dem damit aufs Engste verbundenen Wesen des Geistes; um ganz davon zu schweigen, daß dann auch der nun schon verbrauchte bisherige Schluß der Lehre in dem absoluten Geiste eine Umgestaltung erhalten müßte. So wäre das ganze System, dessen Ebenmaas und innere Harmonie man mit Recht, vielleicht wohl als den einzigen wahrhaften Vorzug, rühmt, durch jenes Hysteron-Proteron, jenes Einverleiben des Endes in die Mitte, sofort aus allen Fugen gerissen, und die Halbanhänger, die noch immer jenes und dieses in verworrener Concrescenz ruhig an einander lassen, hegen einen so unförmlichen und lebensunfähigen Wechselbalg, als je nur einer für ein philosophisches System ausgegeben worden ist.

Wohl aber könnte man erinnern, daß es hierbei weniger auf formelle Interessen, als auf die innere Wahrheit des darin

errungenen Gedankens ankomme: sei dieser ein gediegener Erkenntnißfortschritt, so werde daraus sein entsprechender wissenschaftlicher Ausdruck sich von selbst entwickeln. Ja es könnte als der wahre Sieg des Systemes angesehen werden, an dem Erringen jenes höchsten Zieles seine jeweilige Form selbst einer neuen Umgestaltung entgegenzuführen. Nach unserer Denkweise stimmen wir diesem Grundsatze völlig bei, und sind jeden Augenblick bereit, wenn beide nicht mit einander bestehen können, die errungene systematische Konsequenz der innern substantiellen Wahrheit zu opfern, und eine neue höhere Versöhnung Beider zu suchen. Bei solcher theilweisen Umbildung des Hegelschen Systems aber, fürchten wir, würden nicht nur dergleichen formelle Lücken und Beschädigungen zu Tage kommen, sondern mehr noch bliebe auch der ganze dadurch erworbene Standpunkt der spekulativen Gotteserkenntniß ein halber und unentschiedener. Wenn man sich auch nicht erlauben wollte, jene durch die gesammte Weltentwicklung vermittelte Schlußkategorie des absoluten Geistes durch Anticipation als den vorweltlichen Begriff Gottes zu hypostasiren, d. h., denn nichts Anderes wäre damit gesagt, — den ungeheuern Apparat der realphilosophischen Disciplinen zur bloßen Metaphysik einschwinden zu lassen: so bliebe auch dies in alle Wege nur eine halbe Maaßregel. Wir könnten uns zwar zu Folge dieses Philosophirens und der dadurch zur Evidenz gebrachten allgemeinen Weltansicht persönlich des Festesten überzeugt halten von der Existenz einer frei schöpferischen urbewußten Weltursache; wenn es sich aber von der Kategorie handelt, von der dialektischen Begriffsbestimmung, in der solche zu denken; so giebt es keine solche im ganzen System; darum nicht, weil Hegels metaphysische Principien nicht ausreichten, zu einer spekulativen Theologie sich zu erweitern. Hier nämlich, allein auf dem Gebiete der Metaphysik, kann dieser Begriff gefunden, die ganze Frage gelöst werden; eine Betrachtung, die sich um so unwiderstehlicher aufdrängt, je mehr man dem innern Grunde so vieler stets sich erneuernder Irrthümer und Halbheiten nachgeht.

So sind wir zwar in unserer Vorstellung endlich hinaus über die sattsam bekannten Hegelschen Sätze: „Daß Gott nur als Sichwissender Gott sei, dies Sichwissen aber sein Selbstbewußtsein im Menschen und Wissen des Menschen von Gott, das da fortgehe zum Sichwissen des Menschen in Gott.“ Statt dessen wird nun ohne Weiteres Gott vorgestellt als Subjekt der Welt; es wird, wie Günther dies bei anderer Gelegenheit sehr bezeichnend ausdrückt, in die pantheistische Weltsonne der spinosischen Substanz ein Auge Gottes hineingemalt und Gott ist sofort nun Weltich, als Unendliches darin doch Individuum. Sehen wir jedoch darnach aus, welche Kategorie im Systeme selbst uns bereit stehe, um ein so exorbitantes Weltindividuum zu denken — vorausgesetzt nämlich, daß eine also beschaffene Vorstellung nicht vielmehr jedem deutlichen Gedanken widerstrebt und allem Denken schlechterdings das Garaus macht —; so zeigt sich gerade, daß das Individuelle, das „Ich-dieser“ dem System gar nichts Festes bezeichne, daß es ja eben nur das Moment, das stets bewegliche Resultat sei eines ewig sich individualisirenden, über jedes Einzelne hinausgehenden Prozesses. Reinigt sich daher jene Vorstellung wieder zur Begriffsmäßigkeit, was — so lange noch von Philosophie und klarem Verstehen die Rede ist, überhaupt nicht ausbleiben kann; so schlägt sie unaufhaltsam wieder zurück in das spekulative Element, aus welchem sie hervorgegangen, in die genuine Hegelsche Lehre und deren ursprünglichen Sinn. Das Neutrum der übergreifenden Subjektivität behält dennoch den Sieg, nicht minder über jenes individuelle Gottich, wie über alles sonstige individuelle Regen und Gestalten. Und anders kann es nur werden durch völlige Umbildung der Metaphysik, durch Denken und Begreiflichmachen jenes Princips.

Diese mannigfachen Irrnisse nun, — um von der Kritik zur Berichterstattung wieder zurückzukehren, — waren von Seiten der Schule selbst bisher noch keineswegs zur entscheidenden Klarheit und Krisis gebracht; vielmehr fand die Göschelsche Auffassungsweise, wie etwas von selbst sich Verstehendes, für

die man ihrem Erfinder nicht einmal Dank oder Ansprüche auf Eigenthümlichkeit zu bewilligen schuldig sei, fast allgemeine Zustimmung. Jetzt schienen erst alle Zweifel und Bedenklichkeiten überwunden und die Begeisterung stieg auf's Höchste. Die zahlreichen im ausdrücklichsten Widerspruche stehenden Aeußerungen Hegels wurden ignorirt, oder man gab ihnen isolirt und außer Zusammenhang mit dem ganzen Systeme gelegentlich eine andere Deutung; den „Gegnern" aber konnte man mit dem besten Schein und gewiß in aufrichtigster Ueberzeugung vorhalten, daß, was sie wollten, nur bei Hegel zu gewinnen sei, während man selbst dadurch in den Stand gesetzt war, unter der schützenden Aegide strenger Wissenschaftlichkeit und einem äußerlich davon aufgenommenen Schematismus sich in den lockersten Betrachtungen zu ergehen. Diese Geistesschwüle und Gedankendämmerung, da Keiner den Andern recht mehr erkannte, und genau wußte, wo er war, durchbrach plötzlich Straußens Kritik der Hegelschen Schule*) wie ein erfrischender Gewitterschlag, und so lange noch Achtung vor der Offenheit und Integrität wissenschaftlicher Gesinnung gilt, wird der Geist, aus dem jene Kritik hervorgegangen, nur Anerkennung und Beifall finden. Ueberhaupt aber knüpfen sich daran noch schönere Hoffnungen für Straußens eigene Fortentwicklung, indem ein Talent, das mit so frischer Energie hervorgebrochen, das so aus dem geistig Ganzen und Klaren zu leben begehrt, sich nicht lange mit der Kehrseite der Negation wird begnügen können, und zum vollen Wiederaufbau schreiten wird. Hier nun kam das wissenschaftliche Deficit jener Stimmführer etwas stark zu Tage, das ungeheuere Mißverhältniß zwischen dem später Behaupteten und der Autorität, in deren Namen man es behaupten zu können meinte, wurde so klar aufgedeckt, daß auch äußerlich kaum eine Widerrede übrig blieb. Und für diejenigen besonders mußte jene Bloßlegung das Herbste und Einschneidendste enthalten, welchen es bisher gelungen war, sich

*) Im III. Hefte seiner Streitschriften.

unentschieden oder schwankend zwischen beiden Richtungen in der Mitte zu halten, und die nun unerbittlich dazu hingedrängt wurden, unzweideutig für eine derselben Partei zu ergreifen. Aber während eine solche Erklärung noch auf sich warten ließ, wurde aus dem Innern der Schule selbst, in Billroths Religionsphilosophie, die wahre Gränze des Hegelschen Standpunkts mit scharfer Bezeichnung ausgesprochen und so der Ursprung jener Halbheiten und Zweideutigkeiten auf's Ueberzeugendste aufgedeckt; und der würdige Herausgeber derselben, wenn er in der Vorrede (S. V.) mit beherzigungswerthen Worten die wissenschaftliche Ehrlichkeit seines Vorgängers rühmt," der lieber selbst auf eine Lücke im Systeme hinweist, als mit Hülfe eines unbestimmten Ausdrucks sich mit Allem einverstanden zu stellen, oder vermittelst einer philosophischen Formel jene Lücke zu verbergen sucht", wird nicht bloß die charakterfeste Offenheit jener That, sondern auch das innerlich Ueberzeugende derselben an sich empfunden haben. Der Ernst und die Klarheit, mit welcher Billroth jene Schranke der Hegelschen Gottesauffassung aufdeckt, und die eigene Ueberzeugung von ihr ausscheidet, zeigt seinen ächten, das Spekulative wie im Keim in sich hegenden Tiefsinn: die große, in diesem Punkt eigentlich entscheidende Einsicht bricht deutlich hervor, daß Gott, um als innerweltlicher sich zum Geist zu vermitteln, göttlich-kreatürlicher zu sein, vorweltlicher Weise ewiger Geist, in sich selbst sich vermittelnde Persönlichkeit sein müsse; dabei wird das Ungenügende und Abstrakte des vorhergehenden Standpunktes, der ihm eben der Hegelsche ist, in scharfem Worte, aber undialektisch, dargelegt *).

*) So z. B. §. 75. S. 59.: „Wenn jene Teleologie es sich zur Aufgabe macht, nachzuweisen, daß die Natur und Geschichte die räumliche und zeitliche Verwirklichung eines vernünftigen Zweckes, also eines von Raum und Zeit unabhängigen Gedankens ist; so ist es eine Abstraktion, diesen Gedanken ohne und außerhalb eines Denkenden, also eines selbstbewußten Subjektes, welches ihn denkt, als die reine logische Idee, oder den nur erst an sich seienden

Indem er nun aber nach wissenschaftlichem Ausdruck und Vermögen noch an die Hegelsche Lehre gefesselt ist, durch sein spekulatives Bedürfniß oder Bewußtsein aber sie faktisch schon durchbrochen hat; ist es genau in diesem Verhältnisse gegründet, daß er nur als äußerliche „Hülfe" und Ergänzung das christliche Dogma von dem dreieinigen Gott heranzuführen vermag (§. 78. S. 65), und so nun auch in den folgenden Abschnitten zwar zu einer tiefgeschöpften und wesentlich richtigen Interpretation der Kirchenlehre von der Trinität und von der Schöpfung, nicht aber zu einer philosophisch unabhängigen

---

Geist zu fassen." — Oder (§. 63): „Der (Hegelsche) Pantheismus fehlt also nicht darin, daß er die Selbstvermittlung durch unterschiedene Momente hindurch für das Leben und Selbstbewußtsein Gottes als nothwendig fordert, sondern nur dadurch, daß er als das Eine Moment dieser Selbstvermittlung die äußerliche Natur und den endlichen Geist nimmt, während ja eben der Begriff des absoluten Geistes dies in sich schließt, daß er in sich, ohne außer sich zu gerathen, sich vermittelt, so daß er sein Leben, Selbstbewußtsein und Freiheit nicht bloß aus sich und durch sich, sondern auch in sich und durch sich hat." — Dabei zeigt sich, daß Billroth vollkommen anerkennt, was die Hegelsche Lehre, als Vorstufe für die ächte und erschöpfende spekulative Gotteslehre, entschiedend vorbereitet hat, daß der lebendige und selbstbewußte Gott nicht als in sich einfacher und unveränderlicher, als bloß höchstes Wesen (die ebenso ungenügende Abstraktion der ältern Metaphysik und des gewöhnlichen Supernaturalismus), sondern als die Unterschiede in ihm unendlich in seine selbstschöpferische Einheit zurücknehmender, als in sich lebendige und geistig thätige Persönlichkeit zu denken sei: (was Hegel in dem änigmatischen Ausdrucke seiner Begriffsabstraktion die Nothwendigkeit des absoluten Geistes nannte, Prozeß zu sein.) Hierdurch ist uns Gott begreiflich, menschenähnlich geworden; wir haben ein Princip gefunden, um religionsphilosophische Fragen und Probleme zu lösen, die zwar jetzt besonders fern abliegen von dem Pfade gewöhnlicher Philosophie, die aber nicht mehr umgangen sein wollen, wenn es mit der vielersehnten „religiösen Spekulation" Ernst werden soll.

Entwicklung derselben gelangen kann. Dazu fehlen ihm die dialektisch metaphysischen Mittel und Voraussetzungen, mit deren Auffindung nun die neue, nachhegelsche, Philosophie begonnen hat.

(Späterer Zusatz des Herausgebers: Die Zeit drängt sich in ihren Entwickelungen und Abschlüssen, und so kommt oft von entgegengesetzter Seite unerwartete Hülfe und Bestätigung. Wir würden, nachdem uns der so eben erschienene II. Theil von Michelets Geschichte der letzten Systeme *) zu Gesicht gekommen ist, diesem Werke Unrecht thun, wenn wir ihm nicht die Bedeutung zugestehen wollten, den langen Streit über den ursprünglichen Sinn der Hegelschen Lehre zur Entscheidung zu bringen: seine fleißigen Auszüge und Zusammenstellungen lassen keinen Zweifel, ja kaum eine Ausrede übrig. Er zeigt, daß das System nach seinem bestimmten Zusammenhange gar nicht anders verstanden werden könne, sein Zeugniß als persönlich nahestehender Schüler giebt an, daß der Meister selbst nicht anders verstanden werden wollte; und so ist kein Bedenken mehr übrig. Was wir selbst nun schon längst als die nothwendige Konsequenz aus der Hegelschen Lehre hervorgezogen, weßhalb wir uns auf das Bitterste und Wiederholteste Mißverständnisse, Entstellung, Unkunde haben vorwerfen lassen müssen, dasselbe in wörtlicher Uebereinstimmung lehrt uns nun Michelet als den wahrhaft esoterischen Sinn derselben, zugleich aber als eine höhere, uns unerschwingliche Weisheit, weil wir geistesmatt oder herzensschwach genug sind, neben der Spekulation uns des Glaubens oder Gefühls nicht entschlagen zu können, ja gar „an zwei Tafeln schwelgen wollen;" (worin er wirklich das Rechte getroffen, um meine wissenschaftliche Ungenügsamkeit zu bezeichnen.) Dadurch ist nun der scheinbar vielköpfige Hader auch äußerlich und vor Jedermanns Augen auf ein sehr einfaches Verhältniß zurückgeführt. Das Leben der

*) „Geschichte der letzten Systeme der Philosophie von Kant bis Hegel" II. Th. Berlin 1838.

Zeit, die tiefen Geisteserregungen der Gegenwart sind, wenn auch nicht spekulativ, doch der Substanz nach über Hegels Prinzip und Weltansicht schon hinausgegangen, und vergeblich ist die Hoffnung, sie zu so beschränkter, im Vorhof der Wahrheit weilender Denkweise zurückzuscheuchen: selbst der völlige Bruch der Schule, der „Abfall" zu uns, den Michelet so bitter rügt, legt Zeugniß dafür ab. Wenn er nun von Göschel, Erdmann, Gabler u. A. behauptet, er wisse nicht, wodurch sie sich noch von uns unterscheiden, selber jedoch dem Hegelschen Systeme den Keim der weitern Entwicklung ausreißt und ertödtet, welcher bei Jenen sich wenigstens im bewußten Weiterstreben und in der ganzen höheren Intention ausspricht; wenn er solchergestalt im Namen der „Treugebliebenen" die absolute Verseichtigung der Hegelschen Philosophie vollbracht hat; so ist das Wissenschaftliche des Streites eigentlich abgethan, und wir sind zu unserer wahren Befriedigung auch in dieser Zeitschrift des polemischen Verhaltens gegen den rückwärtsliegenden Standpunkt überhoben. Die „Treugebliebenen" bedürfen schon längst keiner Widerlegung mehr; sie können zudem wohl auf wenig neue Proselyten rechnen. Liegen sie doch schon in der Vergangenheit eines von ihren weiter strebenden Genossen selbst verschmähten Zustandes, während diese nun auch äußerlich und mit ausdrücklicher Anerkennung von jener Seite her sich wissenschaftlich in unsern Standpunkt fortsetzen.

Dem Verfasser jener „Geschichte" aber, der das Unglück gehabt hat, sich so unwiderruflich darin festzureden, daß er damit seinem Philosophiren wohl selbst ein Ende gebracht hat, — Andere haben bisher geschickter balancirt, um sich nicht so weit zu verfangen — dem Verfasser kann man seine derbe Offenheit nur zum Guten anrechnen. Ueberhaupt wer könnte ihm wehren, oder es verkümmern wollen, sammt der kleinen Minorität von Dreien oder Vieren, die er nahmhaft macht (S. 659), — jedoch auch der längst respuirte Dr. Fr. Richter aus Magdeburg wird zu hohen philosophischen Ehren erhoben (S. 639.) — auf dem dürren Armuthfelsen des alten Hegelianismus

sich zu isoliren und dem geistigen Hungertode zu trotzen? Nur wird er sich damit des Einflusses auf die philosophische Zukunft und der Macht des Weitersprechens begeben: seine Philosophie ist so plan und sonnenklar, so sehr den currentesten Vorstellungen heutiger Poesie und Prosa geläufig, daß es sich schwerlich der Mühe lohnt, philosophisch dafür oder dawider die Feder noch anzusetzen. Zwar hat sich in einzelnen Mitarbeitern der „Hallischen Jahrbücher" neuerdings ein Organ für diese Richtung aufgethan. Indeß hüten diese sich wohl, bei intrikaten Incidenzpunkten der Philosophie über das bloß Rhetorische oder ganz allgemeine Phrasen hinauszugehen. Sie werfen sich, sobald sie können, in das Gebiet vortrefflicher Gesinnungen, identificiren sich mit deutscher Denkfreiheit, mit der kirchlichen und politischen Liberalität, und gießen dann über die hohlen Schemen den gleißenden Firniß ungemeinster Ausdrücke. Mit einem Wort: sie streben ein Unterhaltungsblatt zu werden für die zahlreiche Klasse der „Geistreichen"; ein Organ für Spekulation zu sein oder gar eine geistige Macht, um einen verlebten philosophischen Zustand vor den Denkern deutscher Nation noch wissenschaftlich zu vertreten, dies werden sie selbst nicht prätendiren. Indeß hat diese Hallesche Pantheistik doch noch sich Jugendlichkeit und Frische erhalten, es sind feurig hoffende Jünglinge, während hier die Welkheit des getäuschten Mannes sich wärmt und befeuert an dem eigenen Ingrimme gegen die Abtrünnigen, und ergötzlich ist die inquisitorische Miene, mit welcher Michelet jeden nicht ganz unzweideutig pantheistisch zugeschnittenen Gedanken bei den Schülern als Contrebande anhält, um zuletzt wieder einen Abfall, wieder eine Felonie derselben constatiren zu können!)

So eilt auch von dieser Seite her Alles einem historischen Abschluß zu. Das durch Hegels Lehre wahrhaft errungene Resultat ist durch die wissenschaftliche Kritik der Gegner, selbst im Bewußtsein seiner vorzüglichsten Schüler, bereits über-

stiegen, und es kommt nun darauf an, die jetzt angemessene systematische Form zu finden, um das neue Prinzip im allgemeinen Fortschritte der Wissenschaft zu fixiren. Ebenso scheint erwiesen, daß derselbe sich nur gewinnen lasse durch eine umgestaltete und fortgebildete Metaphysik, wie nicht minder, daß diese in ihrem Bestehen von einer logischen oder erkenntnißtheoretischen Einleitungswissenschaft unabtrennlich sei. Auch hat es an Versuchen der Art seit Hegel keineswegs gefehlt, auf deren Beurtheilung hier zurückzukommen überflüssig wäre, indem mein Freund sowohl als Schreiber dieses ihr wissenschaftliches Gutachten über die dahin einschlagenden litterarischen Erscheinungen zu seiner Zeit abgegeben haben.

Eben so wäre eine Berichterstattung über das Parallele und Abweichende unserer beiderseitigen Metaphysiken hier überflüssig. Weiße selbst hat sie schon mit sicherer Hand und in treffenden Grundzügen bei Gelegenheit einer Beurtheilung meiner Ontologie entworfen *), welchen Aufsatz ich um so mehr jedem meiner Leser als bekannt voraussetzen zu können wünschte, als er indirekt Vieles berichtigt, was neuerdings freundlicher oder gegnerischer Seits über das Verhältniß unserer Systeme öffentlich laut geworden ist. Hier ist es nur meine Aufgabe, jene Parallele zu einigen weitern, auf die Gesammtentwickelung der Philosophie durch uns sich beziehenden Betrachtungen auszudehnen, welche mit Bezug auf den nächsten Zweck der gegenwärtigen Abhandlung zugleich zeigen sollen, wie, nach dem verschiedenen Gesichtspunkte unserer Metaphysiken, auch die beiderseitige auf sie hinleitende Erkenntnißtheorie nach eigenthümlicher Berechtigung einer jeden eine verschiedene bleiben müsse. Ich kann ihm die meinige für sich selbst nicht aufdrängen, eben so wenig darf ich mich der Vorzüge der seinigen bemächtigen: soll aber über sie selbst Recht gesprochen werden, so ist es nur möglich in dem Zusammenhange mit der metaphysischen Weltansicht, zu welcher jede der beiden einzuführen bestimmt ist.

*) In den Blättern für litterarische Unterhaltung 1836. N. 356—358.

Weiße betrachtet als die große Evidenz des Hegelschen Systemes, das wahre bleibende Ergebniß, wodurch dasselbe von dieser Seite her den Abschluß bewirkt habe aller frühern auf Metaphysik gerichteten Bestrebungen, das Bewußtsein der absoluten Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Kategorieen in ihrer systematischen Einheit und in einander geschlossenen Totalität. Dies erzeugt den eigenthümlichen Gedanken seines Systemes, mit dem wieder das Eigenthümliche seiner Dialektik und Methode aufs Innigste zusammenhängt, und es ist sogleich als der charakteristische Vorzug desselben zu bezeichnen, original zu sein in ächtem Sinne, d. h. aus dem Kerne und lebendigen Mittelpunkte einer wahrhaft eigenthümlichen und an der Zeit seienden Grundevidenz hervorzubrechen. Das System der (gewöhnlich seit Hegel so genannten) Kategorieen, welche jedoch nach Weiße selber eingeschlossen sind in die umfassenden Universalien der Zahl, des Raumes und der Zeit, sind im Sein, wie im Denken das schlechthin Unabstrahirbare, Nichtnichtseinkönnende, wie Nichtnichtzudenkende. Wir vermögen von Allem abzusehen, es durch unser Denken aufzuheben, nur jene Universalien nicht; und wenn wir, unserm Vorstellen den willkührlichsten Flug gestaltend, alles einzelne Seiende und jeden bestimmten Inhalt vernichtet dächten, wie wir vermögen: die Zahl (quantitative Unterscheidbarkeit überhaupt), den Raum und die Zeit können wir nicht vernichtet denken. Diese sind vielmehr unserm Bewußtsein, dem Vorstellen wie Denken, als das Allergewisseste ursprünglich aufgeprägt, das schlechthin Erste und Letzte, Allgemeine, Absolute, von dem kein Wissen oder Vorstellen sich losmachen kann. Dies Allgemeinbewußtsein, was als Ursprüngliches in allem besondern Wissen mit gegenwärtig ist, hat Weiße im vorhergehenden Aufsatze als „Vernunft" bezeichnet. Die darin enthaltene Allgemeinheit oder Absolutheit ist nur die negative; und diesen Begriff des negativ Absoluten entdeckt und in seiner vollen Bedeutung dargelegt zu haben, darein setzt Weiße das Neue und Eigenthümliche seines metaphysischen

Standpunktes. Es zeigt sich nämlich, (und in dieser durchgeführten Nachweisung soll seine Metaphysik bestehen) wie dies absolute Sein der Kategorieen doch in dem Sinne kein ursprüngliches sei, daß vielmehr in ihnen, im Sein ein Seiendes, in der Zahl ein seine specifische Grundzahl als Existenzialform in sich tragendes Bestimmte, im Raume ein specifisch Sichexpandirendes, in der Zeit ein sie eigenthümlich zum Augenblick Erfüllendes, kurz alle jene Negativitäten in sich Negirendes ebenso ursprünglich vorausgesetzt werden müsse. Die bloße Negation und Leerheit der Kategorieen ist ferner zugleich daher als negirt, d. h. als erfüllt und dadurch vom Widerspruche ihrer selbst befreit zu denken. So sind die Kategorieen als schlechthin nothwendige, aber sie sind an sich nicht wirklich zu nennen. Daraus der für Weiße's Lehre entscheidende Satz: daß das Concrete, eigentlich Wirkliche, nur als Negation der Negation, als überwindend das formal Allgemeine durch ein schlechthin anderes, dies erfüllende Prinzip, als Positives (Sichselbstsetzendes) im prägnanten Sinne zu fassen sei. Aber, wie der weitere Verlauf und Abschluß seiner Metaphysik zu zeigen hat, die wahre Position, in welche die sämmtlichen Specifikationen, die den Kategorieen dialektisch vorauszusetzen sind, zurücklaufen, d. h., welche diese positiven Specifikationen hinwieder, um selbst zu existiren, ihrerseits voraussetzen, und somit den wahrhaft letzten Grund des Positiven, wie der dasselbe einschließenden negativen Form, nennt er auch hier Vernunft*), d. h. nicht bloß jene allgemeine Totalität der Kategorieen in ihrer negativen Beschaffenheit, welche bei Hegel Vernunft und das einzig Vernünftige in Allem genannt worden ist; sondern die Vernunft selbst als actuale, unendlich in jene negative Formenwelt sich hineinspecifizirende, als die jene Negativität mit etwas über die Form wie deren Nothwendigkeit Hinausliegendem, mithin aus Freiheit Stammendem, Erfüllende, als frei schöpferische Thätigkeit. Die Vernunft ist

*) Grundzüge der Metaphysik S. 556.

daher nur als dies im Specifiziren zugleich Unterscheidende, und Ordnende (Gesetzgebende), als Geist und schöpferischer Wille zu denken, schöpferischer oder specifizirender Wille zunächst aber als Specification (Schöpfung) seiner selbst; so daß diese schöpferische Selbstspecification sich zwar als eine schlechthin wirkliche erweist, darum aber nicht gleicherweise ewig nothwendige ist, welcher Begriff allein von den Kategorieen gilt. (Metaphysik S. 559 — 562.)

So endet ihm die Metaphysik aus durchgeführter Negation der Negation in dem, was er selbst einen metaphysischen Beweis für das Dasein Gottes nennen möchte. Das heißt ihm jedoch wieder nur: die höchste Kategorie ist gefunden, welche als die der Wirklichkeit Gottes einzig entsprechende angesehen werden muß unter der Voraussetzung nämlich, daß überhaupt ein Wirkliches, in den Kategorieen sich Specifizirendes sei, was die Metaphysik, streng auf ihrem Standpunkt sich haltend, unentschieden lassen muß. Mithin ist hier noch kein strenger Beweis vom wirklichen Sein Gottes gegeben, indem die demselben entsprechende Kategorie, — „freilich unter der ungeheuern Voraussetzung, daß es überhaupt nichts Wirkliches giebt," — eben auch leere Form sein könnte. Gott ist ihm nicht, wie in der alten Metaphysik, das schlechthin nothwendige, das allein zufolge seines bloßen Begriffes nothwendige Wesen; dies würde, nach andern Erklärungen darüber, ihn befürchten lassen, auf pantheistische und deterministische Standpunkte zurückzusinken, — sondern Gott ist wie in seinem Wirken, so in seinem eignen Sein, freie That, ewige (innere) That seiner selbst, gleichwie die Schöpfung zeitliche That ist, beide durch absolute Selbstspecification und Specifiziren des Andern.

Bloß metaphysisch betrachtet wäre also von Gott zu sagen, daß er auch nicht sein und anders sein, ebenso wie auch gedacht werden könnte, indem von den Kategorieen allein jene Allgemeinheit des Sein- und Gedachtwerden-Müssens Geltung hat. — Deßhalb schließt dieser Gottesbegriff — und hierin liegt

die zweite charakteristische Wendung dieser Metaphysik — die Möglichkeit von Eigenschaften nicht aus, die mit den Eigenschaften des wahren Gottes unverträglich, ja direkt ihnen entgegengesetzt sind *). Natürlich, weil in dem Begriffe eines absoluten, sich selbst und sein Anderes unendlich specifizirenden Wesens noch Nichts von den eigenthümlich geistigen oder moralischen Eigenschaften enthalten, auch aus reiner Analyse nicht darin zu finden ist, wodurch Gott uns erst wahrhaft zum Gotte wird. Hierzu muß daher die Gotteserfahrung dazutreten, und zwar (nach Weiße) „die Glaubenserfahrung des Christenthums." — Gewiß auch diese, sofern der Spekulirende zugleich Christ wäre, um was sich die Wissenschaft als solche freilich Nichts kümmert, oder bestimmter noch, wenn er die Continuität des lebendigen Glauben, das Bewußtsein der thatkräftigen Gegenwart des göttlichen Geistes in der Gemeine wach und energisch in sich zu erhalten das Glück hatte, um was er nach der Lage der Zeiten verkürzt oder verkümmert sein kann ohne seine Schuld; und so wird sich weit mehr das Verhältniß umkehren, daß die rechte Spekulation zurückleitet in die christliche Glaubenserfahrung, als daß umgekehrt diese auch nur als Anerkennung fordernde oder zu erklärende Thatsache von der Philosophie vorausgesetzt werden dürfe.

Vor Allem nämlich wäre Weiße daran zu erinnern, daß ja auch ihm eine weit frühere und allgemeinere Gotteserfahrung in der ganzen Schöpfung niedergelegt sei, welche eindringlich und mit überwältigender Evidenz auch jene eigentlich göttlichen

*) A. a. O. S. 563.; eine Aeußerung, die um so unglaublicher mißdeutet worden ist, als sie ihr volles Gewicht behauptet gegen alle Diejenigen, die sich noch immer nicht von der eingewohnten Denkweise losmachen können, Gott spekulativ auf bloß rationalistischem Wege, aus bloßer Vernunftnothwendigkeit und reinem mit sich selbst sich vermittelnden Begriffe erkennen zu wollen. Man vergleiche darüber des Verf. Bemerkungen Zeitschr. Bd. I. H. 1. S. 128 — 130.

Eigenschaften ankündigt. Sollte Weiße daher auf seine nur aus dem Christenthume zu schöpfende Glaubenserfahrung den Accent legen, wozu er allerdings durch die theoretische Konsequenz und den innern Zusammenhang seines Systemes hingedrängt zu werden scheint, indem die Idee Gottes, die volle und alle Prädikate in sich enthaltende, nach ihm erst am Ende des Systemes als die alle Ideen der concreten Wirklichkeit in sich aufhebende und vermittelnde erkannt wird: so ist nicht zu übersehen, daß diese nach meiner Ueberzeugung auch in anderer Beziehung kaum festzuhaltende Stellung der spekulativen Theologie hier sogleich zu der innerlich unwahren Auffassung verleiten zu müssen scheint, die „Glaubenserfahrung des Christenthums," auch wie sie in Christo zuerst hervorgetreten, als eine isolirte, besondere und ausschließliche anzusehen, nicht wie sie einzig philosophisch betrachtet werden kann und selbst nur betrachtet werden will, als höchster Schluß und Gipfel einer gediegenen Folge sich steigernder Offenbarungen, deren erste und Fundadamentalthat immerdar die Schöpfung des Universums ist. Daher nun auch um für Natur und Weltgeschichte das rechte spekulative Prinzip zu haben, die Idee des sich offenbarenden persönlichen Geistes vor aller Schöpfung, also rein metaphysisch gewonnen sein will, so daß demnach selbst in diesem Betracht die Idee einer sich und sein Anderes urspecifizirenden Vernunft am Schlusse der Metaphysik noch keineswegs genügt, um den Schlüssel des Weltverständnisses zu gewinnen; ein Umstand, den die Folge noch weiter aufhellen wird.

Solchergestalt läuft nun Weiße's Metaphysik in die doppelte Spitze hinaus: Einestheils ergiebt sich, daß das schlechthin Nothwendige nur das Negative, die Kategorieen sind, daß aber, sofern überhaupt nur ein Wirkliches in ihnen gegeben ist, was nicht abgeläugnet werden kann, dann auch ein Absolutes, Urspecifizirendes, Geist und Freiheit sein müsse. So daß zufolge dieser Combination nun sich vielmehr Freiheit, Geist, Wille als das Ursprüngliche erweisen, Nothwendigkeit, Gesetz, mechanische und chemische Ordnung der Dinge nur unter

deren Voraussetzung, nur durch freie Zwecksetzung eines Schaffenden in ihnen denkbar sind. — Durch diesen Umweg nun könnte Weiße sich rühmen, dem metaphysischen Beweise des Daseins Gottes die höchste Evidenz und Stärke gegeben zu haben: sein Dasein ergiebt sich doch zuletzt als eben so gewiß, wie das der Kategorieen, weil diese als schlechthin Negatives selbst nicht ohne Widerspruch zu sein vermöchten, wenn nicht ein Specifisches in ihnen wirklich ist; was nun abermals mit Nothwendigkeit auf das Sein eines Urspecifizirenden zurückschließen läßt. Passend vergleicht daher Weiße diese Beweisführung mit dem ältern kosmologischen Beweise, dem das Dasein Gottes gleichfalls als „bedingungsweis Nothwendiges" sich aus dem Dasein der Welt ergiebt. Auf die Frage jedoch, welche freilich nur auf den ersten oberflächlichen Anschein einige Geltung haben könnte, warum er nicht überhaupt bei jenem alten einfach überzeugenden Schlußverfahren verblieben sei, warum er dafür das auf jeden Fall künstlichere und verwickeltere eingeleitet habe, kann er mit Recht antworten, daß es ihm in seiner Argumentation nicht sowohl darauf ankomme, die Existenz eines absoluten und höchsten Wesens zu erweisen, als vielmehr, daß dies als das freie aus sich selbst sich Bestimmende gedacht werden müsse.

Anderntheils nämlich gewinnt in letzterem Bezuge seine Metaphysik den charakteristischen Satz, daß, indem die Kategorieen sich als das Negative, nur Nichtnichtseinkömmende erweisen, das (wahrhaft) Wirkliche nicht bloß ein ihnen Vorauszusetzendes, sondern ihre Negativität in sich Ueberwindendes und Aufhebendes sei: das Wirkliche ist zugleich Sebstverwirklichung; nicht Sein oder Gesetztsein, sondern sich selbst Setzen: aus sich selbst That, nicht bloß in Gott, sondern relativ auch in der Kreatur. Und so soll durch jenes metaphysische System eben das Prinzip der Freiheit, als der Negation des bloß Negativen, durchgreifend begründet werden. —

Es kann dieses Ortes nicht sein, ein so gediegenes und umfangreiches Werk, wie Weiße's Metaphysik, hier einer

speziell eingehenden Prüfung zu unterwerfen. Nur kleinlichen Mißgünstigkeiten, die sich freilich von der überlegenen Geistesmacht jenes Denkers vielfach gedrückt und beengt fühlen mochten, hat es einfallen können, durch Entstellung es unkenntlich machen zu wollen vor Aller Augen, oder durch gelegentliche Ausfälle und Rückblicke es bei Seite zu schieben. Wie es selbst aus einem wahrhaft ursprünglichen, in klarer Evidenz erfaßten und mit Konsequenz durchgeführten Gedankenmittelpunkte hervorgegangen ist, so muß sein Prinzip ganz angenommen oder in einer umfassenden Ansicht völlig überwunden werden. Immer jedoch bleibt es ein wesentliches Glied in der historischen Entwickelung der Metaphysik, ein Beitrag für dieselbe, welcher in der sparsamen Reihe dahin einschlagender Werke nie seine Stelle verlieren wird. Gelänge es jedoch zu zeigen, daß das Neue und Eigenthümliche, aus dessen frisch hervortretendem Bewußtsein der ganze Gedanke jenes Werkes erwachsen ist, seiner wahren Bedeutung nach mit umfaßt sei in einem spätern metaphysischen Standpunkte, dem unsrigen; ja noch mehr, daß er für sich und in seiner Sonderung eigentlich gar nicht fixirt werden könne, daß er seiner Eigenthümlichkeit nach nur Uebergangsstandpunkt sei: so ließe sich denken, daß durch die ausdrückliche Hervorhebung dieser Umstände eine Spezialpolemik gegen denselben überflüssig wird. Daß es sich so verhalten könne zwischen uns, gewinnt auch dadurch einige äußere Wahrscheinlichkeit, daß meine Ontologie die spätere, daß sie, wenn auch nicht mit ausdrücklich hervortretenden Beziehungen, so doch innerlich nicht ohne Kenntniß und Erwägung ihrer nächsten Vorgängerin abgefaßt ist. Ich darf nämlich aus allen meinen Werken als bekannt voraussetzen, daß über das Grundverhältniß zwischen den Kategorieen, als der an sich negativen (leeren) Form, und dem Realen, dem die Form über sich Hinaustreibenden, Erfüllenden und so selbst erst denkbar Machenden, von jeher Einverständniß zwischen uns geherrscht hat; namentlich ist es ein wesentlicher Zug dieser innern Verwandschaft unserer Weltansichten, daß wir Beide, im scharfen Gegensatze gegen alle

bisherige Metaphysik und überhaupt gegen die gewohnte philosophische Denkweise, in Raum und Zeit die Specifikationsformen schlechthin alles Wirklichen sehen. Hierdurch wird nicht nur jedem Hypostasiren abstrakter Begriffe mit einem Schlage ein Ende gemacht, indem jegliches, auch das höchste Wirkliche zugleich ein empirisches, ein räumlichzeitliches sein muß, ohne dadurch von seiner Gedankenmäßigkeit und Idealität das Geringste einzubüßen, oder gar dadurch zum Sichanderswerden, zum Widerspruche gegen sich selbst degradirt zu sein. Andererseits jedoch, wenn Gott und der menschliche Geist ohne raumzeitliche Verwirklichung gar nicht zu denken ist, so liegt es eben so in der Consequenz jenes Prinzips, daß Gott, daß der Geist als räumlich und zeitlich sich auswirkende dies ihr Außersichsein positiv überwinden und als das Sicheinsbleibende durchdringen. Nach uns ist die wahre Raum- und Zeitfreiheit nich Raum- oder Zeitlosigkeit, auch nicht das (ebenso abstrakte) unendlich alternirende Setzen und Aufheben solcher concreten Raum- und Zeitunterschiede in sich, sondern wahre, ewig vollendete, aber wirksame Gegenwart in ihnen, wodurch allein die Allgegenwart des persönlichen Gottes begreiflich wird, welche denn als zugleich die geistige Seite in sich enthaltend die göttliche Allwissenheit ist. Deßhalb haben wir, jeder an seinem Theile, nicht unterlassen, seit dem Anfang unseres Philosophirens auf unsere Raum- und Zeittheorie, als auf das Entscheidende unserer Weltansicht, hinzuweisen.

Ueber jenen Hauptpunkt demnach mit meinem Freunde einverstanden, kann ich gerade um dieses Einverständnisses willen mit Nichten zu der Sonderung stimmen zwischen der negativen Form und dem in ihr enthaltenen Positiven, auf welcher die Idee seiner Metaphysik, als ausdrücklich bloß negativer Wissenschaft beruht, — schon deßhalb nicht, weil ich es als einen überflüssigen, somit unzweckmäßigen Umweg ansehen müßte. In der Behandlung desjenigen, was der Sache nach von selbst zusammenfällt, und zudem noch als das Werk eines erkünstelten, bloß subjektiven Auseinanderhaltens von zwei Gegen-

sätzen, die sich eben damit unablässig zu durchdringen und ihre Sonderung aufzuheben scheinen, sobald nur erst ihr Gegensätzliches, somit ihr Ergänzendes entdeckt ist. Die negative Form mit dem Bewußtsein ihrer absoluten Negativität ganz für sich zu behandeln, und dann erst, nachdem dies geschehen, die entscheidende Betrachtung eintreten zu lassen, daß jenes negativ Absolute ja doch nur in und durch ein positiv Absolutes sein wie gedacht werden könne; welche Vortheile auch übrigens durch solche Anordnung erlangt werden mögen, von der Beschuldigung der Willkühr, des bloß äußerlich Gemachten, läßt sich diese Gedankenfolge kaum ganz frei sprechen.

Aber auch abgesehen von Reflexionen über äußerliche Zweckmäßigkeit, die am Wenigsten hier entscheiden darf, scheint sich mein Freund das volle Licht der Entdeckung selbst zu zersplittern, ja mit täuschenden Schatten zu umziehen, und so die Frucht seines eigenen Prinzips nur unvollständig zu ärndten. Falls in der That von Hegel her mit unwiderstehlicher Evidenz eingeleuchtet hat, daß das System der Kategorieen einerseits zwar das schlechthin Allgemeine und Nothwendige, andererseits bloß negativ leer und somit dem Widerspruche seiner selbst verfallen sei, wenn es nicht als concret erfüllt, aufgehoben gedacht werde in einem Andern, positiv Erfüllenden: so kann es schlechterdings nicht dabei bleiben, sie doch nur in dieser für sich bleibenden Negation behandeln zu wollen; sie sind ja nur als absolute Form eines absolut in ihnen Seienden, als Wirklichkeitsformen des Absoluten selber zu denken. Wenn somit in der Wissenschaft derselben die Metaphysik bestehen soll, so kann sie eben deßhalb nicht mehr blos jene negative Wissenschaft sein, sie wird ganz von selbst zugleich damit die Erkenntniß des absolut Seienden in seiner ewigen Form, in seinem vorweltlichen Sein; und mit diesem ursprünglich, mittelbar nur mit jenen Formen, hat sie zu thun. Sind nämlich die Kategorieen an sich nur negativ oder nichtig, wiewohl in solcher nichtigen Existenz dennoch ein Absolutes; so bricht daran mit unwiderstehlicher Gewißheit die Einsicht hervor, daß sie nur durch ein

Anderes, nicht Negatives, ihre Allgemeinheit vielmehr unendlich Erfüllendes zu sein vermögen: sie sind in ihrer (scheinbaren) Selbstständigkeit für die Betrachtung ganz verschwunden und eingegangen in die Idee des Absoluten, welches ursprünglich weder negativ noch positiv, sondern eben das Absolute ist, in dessen Wesen und für welches es eine solche Unterscheidung vielmehr gar nicht geben kann.

Daß dies nun das wahre und einzig zulässige Resultat des Weiße'schen Standpunktes sei, davon legt er selbst, nicht zwar direkt in seiner Metaphysik, wohl aber durch die stillschweigenden Voraussetzungen, die sein philosophirendes Subjekt macht, um die Metaphysik zu Stande zu bringen, vollgültiges Zeugniß ab. Damit er vom negativ Absoluten (dem Begriffe, auf dessen Annahme seine gesammte Metaphysik beruht) auch nur sprechen könne, hat er das Bewußtsein und die Gewißheit eines Realabsoluten schon im Hintergrunde; wodurch anders, als daß ihm mit der Einsicht in jene negative Absolutheit der Kategorieen die Evidenz eines absolut Erfüllenden für sie gleichfalls mit hervorbrechen mußte! Und dies zwar stillschweigend zugelassene, aber vom Anfang her ignorirte oder zurückgedrängte Prinzip verfehlt auch nicht, durch seine ganze Metaphysik hin im Geheimen sich hülfreich und wirksam zu erweisen. Was nämlich Weiße erst am Ende seiner Metaphysik sich ausdrücklich eingesteht, das ist dennoch schon lange ihr zwischen den Zeilen zu lesen: die Grundvoraussetzung blickt immer hindurch, daß die Kategorieen ohne ein erfüllendes Prinzip gar nicht zu denken sind, und in diesem Hervorziehen des Seienden im Sein, des Sichspecifizirenden in der Zahl, in Raum, in Zeit, und doch in dem nicht ausdrücklich Anerkennen jenes Prinzips vor dem Schlusse des Ganzen kommt die dialektische Bewegung desselben erst zu Stande. Daß er der Sache nach völlig Recht hat, ist nicht zu bezweifeln; nur wird es überflüssig und läuft auf einen Zirkel hinaus, seine Metaphysik noch nachträglich in einen Beweis für das Dasein eines solchen urspecifizirenden Prinzips enden zu lassen; er hat es ja schon

und kennt es seit dem Anfange derselben. Denn vom Sein eines negativ Absoluten kann nur der wissen und reden, dem das Sein eines Absoluten κατ' ἐξοχήν schon gewiß worden. In jener Fassung aber behält der Begriff den Schein einer Voraussetzung, einer nicht einmal vor sich selbst entwickelten Anticipation seines Philosophirens, welche er zu seiner Metaphysik mit hinzubringt und mit deren Hülfe er in ihr operirt, ohne sie zu rechtfertigen. — Den Vorwurf des Dualistischen eines solchen Standpunktes will ich nicht urgiren; er ist Weiße'n vielfältig gemacht worden, meines Erachtens mit Unrecht. Im Resultate derselben ist kein Dualismus, vielmehr Ueberwinden der dualistischen Reste, und seine Philosophie ist so monistisch, wie es von der Hegelschen nur behauptet werden kann. Auf den andern Vorwurf jedoch, daß er von vorn herein bei seiner Metaphysik in der nachgewiesenen einseitigen Reflexionsbestimmung befangen bleibe, kann Weiße eigentlich nur sagen, er wolle nun einmal vorerst noch nicht sich darauf einlassen, daß er in dem Denken und Bezeichnen eines Formal-Absoluten als solchen, das Realabsolute eben damit ohne Weiteres als darin gegenwärtig denken müsse; er ziehe es vor, diese ausdrückliche Betrachtung bis an's Ende zu versparen. Indem Weiße nun solchergestalt an dem Prinzip seiner Metaphysik noch nicht das Ganze und dessen zu explicirende Fülle, sondern nur Eine Seite, nur die Hälfte zu besitzen das Bewußtsein hat; so kann seine Methode auch nur darin bestehen, diese Einseitigkeit, als solche, an allen Kategorieen nachzuweisen, damit zugleich aber das Ergänzende, Andere dafür stets zu postuliren; nicht wie es in meiner Ontologie sich verhält; wo von der vollen gegensatzlosen Idee des Absoluten ausgegangen wird, um in stufenweiser Dialektik zu entwickeln, was implicite, aber nicht ausdrücklich, schon darin enthalten ist. Bei ihm ist es der dialektische Fortschritt, geltend zu machen, was da fehlt und was hinzugedacht werden muß, bis sich das höchste Hinzuzudenkende, (allem Bisherigen Vorauszusetzende) das Sein einer urspecifizirenden Vernunft ergeben hat; bei uns

ist es der Fortschritt, weil wir in unserm metaphysischen Gegenstande dem Prinzipe nach Alles schon besitzen, in die unentwickelte Fülle dieser Idee immer tiefer und entwickelter zurückzugehen, zuerst, um den erschöpfenden Begriff seiner Denkbarkeit zu finden: (Ontologie,) sodann um diesen höchsten Begriff in seinen innern Beziehungen zu entwickeln: (spekulative Theologie). Unsere Methode ist daher auch in der Ontologie wie in der Erkenntnißlehre die evolvirende, die aus dem bloßen Enthaltensein zur bewußten Ausdrücklichkeit entfaltende, und so dürften wir behaupten, wenn es auf äußere Aehnlichkeit ankommt, in nächster Kontimitat mit Schellings und Hegels methodischem Verfahren geblieben zu sein. Wie jedoch die Idee der Weißeschen Metaphysik eine völlig neue und eigenthümliche war, mußte er auch eine neue, ihr allein entsprechende Methode zu erfinden bedacht sein: daß ihm dies in der That gelungen, daß sein Werk auch in diesem Sinne ein ganzes, in sich geschlossenes sei, dies erkennen wir mit freudigster Ueberzeugung. Man hat das Abweichende seiner Methode zwar entdeckt, aber kurzsichtiger Weise ihr zum Vorwurf gemacht, was nach dem Plane der darin auszuführenden Wissenschaft gerade so sein mußte, was ihr daher vielmehr zum Vorzuge gereicht.

Hieraus ergiebt sich sofort die zwiefache Parallele. Hegel sondert überhaupt noch nicht, wie Weiße, das Real- und Formalprinzip; und hierin erscheint er in seinem Rechte, indem das Letztere, als Sichselbstnegirendes, überall nur an jenem und durch jenes begriffen werden könnte. Unrecht aber hätte er darin, daß um dieses Mangels an ausdrücklichem Bewußtsein das Realabsolute selbst ihm in der Form absorbirt zu werden droht; nur die logischen Bestimmungen, die Kategorieen, sind das wahrhaft Wirkliche und Vernünftige in den Dingen, der absolute Geist ist der logische Weltprozeß. Daraus entsteht, was von Weiße der Nihilismus der Hegelschen Lehre genannt worden ist, gewiß mit einer für den Charakter seines eigenen Systemes treffenden Bezeichnung. Die scharfe Entdeckung dieser Beschaffenheit ist der wahrhaft durch Weiße gewonnene Fort-

schritt und sein fortwirkendes Verdienst: von der Einsicht in diese Negation ist ihm das Bedürfniß seiner Metaphysik ausgegangen; sie selbst konnte daher nur das Erzeugniß werden des zunächst nun festgehaltenen Gegensatzes. Er konnte versuchen, das Formalprinzip in diesem Gegensatze rein für sich zu behandeln, um den Beweis zu führen, wie aus der nothwendig werdenden Negation der Form, das Reale, als Negation der Negation, mithin als Positives, Freies sich ergebe. Damit aber geräth er unwillkührlich in den schon nachgewiesenen Zirkel, daß er theils für nöthig hält, theils für möglich, erst nachträglich auf dem Umwege des dialektischen Beweises zu erhärten, was er doch schon voraussetzt, um seinen Beweis nur antreten zu können. Wüßte er Nichts vom Realabsoluten, hätte er dessen Gewißheit nicht schon in sich, er könnte, wie wir nachgewiesen, nicht einmal sprechen von einem negativ Absoluten, noch das Bedürfniß einer Wissenschaft desselben empfinden. Was demnach erst aus seiner Metaphysik resultiren, durch sie erarbeitet sein soll, darauf gründet sie sich vielmehr unbewußter Weise; ja ohne dessen Voraussetzung wäre sie gar nicht möglich: sie führt nicht den Beweis über das Dasein eines positiven Realabsoluten; ihre Existenz, ihr bloßer Begriff ist dieser Beweis. Dessenungeachtet ist vollkommen ersichtlich, wie Weiße trotz dieser, wie ich glaube, offenbar gewordenen petitio principii, zumal von Hegel ausgehend, sich in seiner Wendung befestigen konnte. Was aus einer ursprünglichen Voraussetzung erst entwickelt, zum förmlichen Bewußtsein herausgestellt worden ist, kann sehr leicht als ein wirklich Erworbenes, als ein neuer, erst bewiesener Gedanke erscheinen, so hier die ausdrückliche Reflexion, daß ein negativ Absolutes, wie die Kategorieen, nicht denkbar sei ohne ein positiv sie erfüllendes Prinzip, als ein förmlicher und eigenthümlicher Beweis für Letzteres. Bringt man jedoch, wie man dies freilich sollte, gleich Anfangs beide Seiten in ihr wahres Verhältniß; so zeigt sich dann der Standpunkt der Metaphysik einigermaßen als ein verschobener. Wenn sie jedoch, was sie

erst als Resultat gewähren zu können glaubte, recht verstanden schon in ihrem Anfange und Ausgange besitzt, wenn ihr Ende in diesem Sinne vielmehr ihr Anfang werden muß, so ist sie auch zu größeren Ansätzen und umfassendern Ergebnissen berechtigt. Was Weiße erst gegen das Ende seines ganzen Systemes und der Realphilosophie gewinnen zu können behauptet, ist nach uns, eben um jenes veränderten oder gesteigerten Ausgangspunktes willen, wesentlich noch metaphysischer Natur, und fällt uns innerhalb der zur spekulativen Theologie erweiterten Metaphysik. Der Inhalt seiner „Idee der Gottheit" ist uns (wovon der Beweis nächstens) nur höchste, ausgebildetste Metaphysik, und muß nach seinen wesentlichsten theologischen Begriffen der Realphilosophie vorausgehen.

Hiernach nun wird sich Weiße ob meines Bekenntnisses kaum verwundern können, wenn ich bezeuge, durch sein System in dem meinigen nur befestigt worden zu sein; es ist der nächste und förderndste Durchgangspunkt für dieses. Die schlagend von ihm dargelegte Wahrheit, daß die Universalien, wie unabstrahirbar und absolut auch an sich selber, doch nur der innere Widerspruch seien ohne ein positiv sie erfüllendes, in ihnen Sich verwirklichendes Absolute, diese Wahrheit ist vorlängst auch meine Ueberzeugung; aber ich halte beide Seiten des Form- und Realabsoluten ursprünglich nicht auseinander, weil mir diese Sonderung nur eine gemachte, willkührliche erscheint: ich ergreife die Folgerung, die darin liegt, sogleich auf frischer That und im Ganzen. Das Absolute, dessen Gewißheit dadurch gewonnen, sofern es nur wahrhaft dies ist, ist mir schlechthin beides, Prinzip seines Gehaltes wie seiner Form; für eine aus einander reißende Unterscheidung zunächst daher keines von Beiden. Und wie ich gleich am Anfange meiner Philosophie vom Wirklichen den Anfangspunkt nehmend, am bedingt Wirklichen jenes Unbedingten gewiß werde: habe ich in dem Letztern ebenso unmittelbar das Prinzip seiner Form mitumfaßt, und so ist meine Ontologie jenes negativ Absoluten nicht minder kundig oder mächtig, aber sie zeigt es sogleich

nur als das, was es ist, als bloße Existentialform des schlechthin Seienden, in dem es erst seine Gewißheit hat. Und Weiße selbst urtheilt und verfährt nicht anders, wenn auch ohne eigentliches Bewußtsein: könnte er sonst in seiner Metaphysik durchweg die Unterscheidung von Wirklichkeit und Wirklichem, von Nothwendigkeit und Nothwendigem u. dgl. zulassen, ja ohne Weiteres vom „Sein des Seienden" reden? Was macht ihm endlich sein metaphysisches Absolute zur Form, als die stillschweigende Voraussetzung eines absoluten Gehaltes, in ihm, also wahrhaft der Identität beider? Weit entfernt demnach, daß ich für mein metaphysisches Prinzip eine Widerlegung oder Berichtigung von dieser Seite her zu befahren glaubte; könnte ich im Gegentheil das Resultat jenes metaphysischen Prozesses unmittelbar in den eigenen Nutzen verwenden. Der metaphysische Schluß bei Weiße von der negativen Absolutheit der Kategorieen auf ein positives Absolute, d. h. die Erhebung von dem unmittelbaren Bewußtsein jener zu der dadurch vermittelten Gewißheit des Letztern fällt mir seiner ganzen Beschaffenheit nach schon an den Schluß und in den Uebergang der philosophischen Einleitungswissenschaft in die Metaphysik, welche erstere den wahren Standpunkt der letzteren erst zu begründen hat. Die negative Absolutheit der Kategorieen, welche sich hier ergeben, enthält darin zugleich die absolute Identität zwischen Subjektivem und Objektivem, Erkennen und Erkanntem. Der Gegensatz beider ist in ihr aufgehoben, zum Gleichgültigen herabgesetzt: aber das (wahrhaft) Aufhebende desselben, das Ineinanderbeziehende und an einander Wahrmachende beider Glieder, kann nicht in jener negativen, für sich unselbstständigen und unwirklichen Formabsolutheit, es kann nur im positiv Absoluten gefunden werden.

Mit dieser kürzlich hier angedeuteten Wendung und Argumentationsweise befinden wir uns indeß in einem hinreichend aufgeklärten und neuerdings noch (in der Abhandlung: „über das Verhältniß des Form- und Realprinzipes") völlig und für immer befestigten Umkreise der Betrachtung. Wie viele Um-

wandlungen und Vertiefungen, durch mich oder durch Andere, meine Lehre auch noch erfahren wird, das scheint bereits durch sie festzustehen, und immer mehr aufgenommen zu werden in das wissenschaftliche Gesammtbewußtsein: nicht nur, daß das System der Philosophie überhaupt auszugehen habe von einer Wissenschaft des Erkennens, einer Erörterung des Grundverhältnisses zwischen Subjektivem und Objektivem, daß sie hierbei jedoch nicht blos sich zu erheben habe zum Begriffe der Einheit oder Identität beider, sondern vielmehr hindurchdringen müsse zum wahren und höchsten Grunde dieser Einheit, welcher selbst nur im Absoluten, im Unbedingt-Allbedingenden gefunden werden kann *). So endet nach mir schon die Erkenntnißlehre in diesem Sinne in einem „metaphysischen Beweise" (wenn man dies so nennen will) für das Dasein Gottes; das Erkennen, sich findend im Absoluten, wird eben damit zu einem Finden, zu einem Gewißwerden desselben. Nur die Frage, was es sei als dieser allein wahrmachende Grund alles Subjektiven und Objektiven, muß der ausdrücklichen Entwicklung durch die Metaphysik überlassen werden, wiewohl sie dem Prinzipe nach gleichfalls schon darin gelöst ist. Weiße, da ihm dies Alles an das Ende seiner Metaphysik fällt, hat freilich den Vortheil, mit dem Hervortretenlassen des positiv Absoluten, oder der „aktualen Vernunft," sie zugleich als Negation der Negation, als das Freie bezeichnen zu können. Indeß ist dies doch auch nur Prinzip; der Gottesbegriff, mit dem seine Metaphysik endet, ist noch ein leerer und abstrakter; er bedarf der Erfahrung, insbesondere der Glaubenserfahrung, um zur innern Positivität und Entschiedenheit gebracht zu werden **), und so fallen ihm wesentliche Bestimmungen des göttlichen Begriffs erst an das Ende der gesammten Philosophie, welche bei uns schon die Metaphysik sich wahrzumachen getraut.

Ueberhaupt aber glauben wir mit jenem Ergebniß unserer

*) Vgl. den bezeichneten Aufsatz Bd. II. H. I. S. 55. 91. u. s. w.

**) Metaphysik S. 563. 564.

Erkenntnißlehre das Ziel gefunden, den wahren Punkt getroffen zu haben, der all den verschiedenen theoretischen oder gemüthlichen Selbstdurchforschungen in unserer Philosophie seit Jacobi zu Grunde lieget. Es ist die immer neu und anders sich aussprechende Sehnsucht, über die pantheistische Vergötterung des Objektes, der Welt, wie über die Verschränkung im eigenen Ich selbstbewußt und gründlich hinwegzukommen, von seiner Unmittelbarkeit aus über sich hinausorientirt zu werden. Der Ansätze und Wege dazu sind die vielfältigsten eingeschlagen worden, wie denn das Bewußtsein, einmal über seinen Ursprung und Grund die Frage erhebend, gar nicht ablassen kann, von irgend einem Ausgangspunkte her mit sich auf diesen Grund zu kommen. Auch der Weg, den Weiße betritt, ist ein tief- und richtig-gründender; nöthig zudem und nicht zu umgehen, um über gewisse Bildungsstandpunkte, namentlich den des streng gefaßten Hegelschen Logismus hinauszukommen. Hat sich aber einmal das volle Bewußtsein ergeben über die Natur jenes Problems, ist für dasselbe zugleich der umfassende wissenschaftliche Ausdruck gefunden; so werden die Nebenpfade, welche man von einzelnen Bildungsstandpunkten aus selbstwählerisch (häretisch) einzuschlagen nicht umhin kann, zwar immer betreten bleiben und ihre Würde behalten nach dem substantiellen Gewichte ihrer Wahrheit, wie nach dem ihnen zugewandten wissenschaftlichen Ernste: aber sie müssen sich gefallen lassen, wie sie den allgemeinen Gang der Wissenschaft entweder ihm vorausgreifend oder in einzelnen Nebengestaltungen begleiteten, wenn der entscheidende Schritt geschehen und die universale Form gefunden ist, in diese wieder zurückgelenkt zu werden.

Es ist gewiß ein tiefes Wort eines Alten, daß die Wahrheit immer das Gepräge der Einfachheit und Einfalt an sich trage: sie bedarf nichts Künstliches, Paradoxes, keine Umwege und Unverständlichkeit. Einmal verstanden — sie ist aber allverständlich — ist sie ebenso tief, als klar und unvergeßlich evident. Das ist aber eben das Zeichen einer sich zum Abschluß drängenden Bildungsstufe in der Philosophie, wenn das Re-

sultat eines lang ausgesponnenen geistigen Prozesses sich in den einfach-evidentesten Ausdruck zusammenfassen läßt. Diesen ergreifend und in seiner nach allen Seiten Licht gebenden Einsicht befestigend, dürfen wir in Wahrheit hoffen, Nichts aus uns selbst, ein persönlich Vergängliches zu beginnen; nicht mit einer Form uns abzumühen, die doch wieder zerbrochen werden muß. Dies, glaube ich, ist in meiner Erkenntnißlehre geschehen: sie sucht lediglich den Selbstorientirungsprozeß des Geistes am Objekte, wie er bewußtlos oder mit Bewußtsein in jedem bestimmten Erkenntnißakte unaufhörlich stattfindet, zu vollenden und in seinem objektiven Zusammenhange darzustellen. Dieser Gang ist jedoch nicht blos der ihrige, sondern der Gang des allgemeinen Erkennens selber, zugleich in seiner philosophisch-weltgeschichtlichen Entwickelung, und auf allen Stufen derselben in bestimmter Weise ihm genügend oder indirekt wenigstens und negativ seine Wahrheit dokumentirend. Ueberhaupt kann sich diese Wissenschaft erst dann für vollendet halten, und in ihrer Aufgabe ein allgemeines Problem der Menschheit gelöst zu haben erachten, wenn die bisherigen Lehr- und Wanderjahre des erkennenden Geistes, seinen Ursprung zu finden, in ihr vollendet, der ganze Gang aber dadurch in seiner nothwendigen Stufenfolge dargelegt ist. Kant selber in seiner Kritik des kosmologischen Beweises, indem er ihm die Beweiskraft zugesteht, das Dasein „eines schlechthin nothwendigen Wesens," nicht aber gerade „eines allerrealsten Wesens" darzuthun, fügt hinzu: „Es ist etwas überaus Merkwürdiges, daß, wenn man voraussetzt, Etwas existire, man der Folgerung nicht Umgang haben kann, daß auch irgend Etwas nothwendiger Weise existire" *). Was Kant hier von seinem kritisch reflektirenden Standpunkte aus fein und behutsam als etwas „überaus Merkwürdiges" bezeichnet, das muß in einer nicht blos negativ bleibenden, sondern zur Negation des Negativen hindurchbrechenden, die Absolutheit der Denkgesetze beweisenden,

*) Kritik d. r. V. S. 631. f.

mithin das Seinmüssen des Gedachtseinmüssens erhärtenden Erkenntnißlehre zum positiven Beweise sich umgestalten. Dieser Beweis ist aber nach Rückwärts hin zugleich die vollendete Orientirung des Menschengeistes über sich selbst, das Selbstverständniß des Erkennens, die Erklärung, wie ein Erkennen möglich sei in innerer Wesensgleichheit mit dem erkennbaren Sein. Nach Vorwärts ergeben sich daraus die bekannten metaphysischen Probleme *).

Nach dem Bisherigen kann ich sehr kurz sein in meinen Erinnerungen über die beiden vorhergehenden Aufsätze meines Freundes. Ich erkenne auf's Vollständigste an, daß die von ihm darin gewählte Behandlung der erkenntnißtheoretischen Aufgaben keine andere sein könne, als sie ist, ja die einzig angemessene Einleitung darbietet zur Begründung seines Begriffs der Metaphysik; nur wird er jetzt seinerseits zuzugestehen geneigt sein, daß die ganze Frage über die Ausführung der philosophirten Einleitungswissenschaft nicht für sich, sondern nur im Zusammenhange mit der Metaphysik sich erledigen lasse. Ich kann daher nicht, wie er in Vorschlag bringt (S. 194), den von ihm gefundenen Anfang derselben meinerseits annehmen, oder als einen andern ansehen, denn nur einen für ihn zum Behufe seiner Einleitungswissenschaft gefundenen.

Die nächste Differenz in Betreff der Erkenntnißlehre ist sogleich nämlich schon die, daß ich die Aufgabe derselben im weitesten Umfange fasse und mit vollem, allen Seiten der Erkenntnißlehre gleichmäßig sich zuwendendem Interesse, Weiße die Einleitungswissenschaft nur als spekulative Logik, als vorbegründende Wissenschaft für die philosophische Methode bezeichnet, und nun auf kürzestem Wege diesem Ziele sich zubewegt. So muß ihm in meiner Darstellung Vieles als

---

*) Man vgl. „über das Verhältniß des Form- und Realprinzipes" in dieser Zeitschrift S. 90. ff.

überflüssig oder gar ableitend vom wahren Ziele erscheinen, er muß mich der Vermischung psychologischer Momente mit den spekulativ logischen beschuldigen, gerade in demselben Maße, als ich bei ihm gleich den ersten Gesichtspunkt als einen particulären, die weitere Ausführung desselben und sein Resultat als nicht erschöpfend bezeichnen muß für das wahre, umfassende Problem des Erkennens. Jeder von uns muß so urtheilen aus seinen Prämissen; indem Weiße jedoch den wahren Begriff der Metaphysik zuerst gefunden zu haben behauptet, liegt darin an sich das Recht, auch die Einleitungswissenschaft derselben zu reformiren, und so auch ihren „wahren," gleichfalls noch nicht erkannten „Anfang" aufzustellen. Mir ist die Erkenntnißlehre zwar auch Hinleitung zur Metaphysik, aber zugleich von selbstständiger Bedeutung, und in ihrem Einschreiten durchaus unabhängig von Rücksichten auf spätere Theile der Philosophie. Ob eine Metaphysik möglich und was sie sei, soll mir überhaupt erst sich finden in Folge jenes allgemeinen Selbstverständnisses des Erkennens über sich. Es sei erlaubt, zu bemerken, daß dies aufs Tiefste in meinem ganzen Bildungsgange wurzelt. Aus eigenem früh gehegtem Bedürfnisse, während mir in den frühesten Jünglingsstudien der Philosophie in den väterlichen Werken eine fest auf der Alleinwahrheit seines Systemes bestehende Zuversicht, von der andern Seite der fast übereinstimmende Widerspruch, die Nichtanerkenntniß entgegentrat, mußte ich auf das ganz allgemein gefaßte Problem des Erkennens, auf die alte (Kantische) Frage zurückgewiesen werden: „wie überall nur eine Erkenntniß der Wahrheit zu Stande kommen könne?" Die fernere Frage schloß sich an und war Eins damit, wie die erkannte Wahrheit dennoch dem Scheine eines Gegensatzes, dem Widerstreite der Lehren dahingegeben sein könne? Die Philosophie war mir die Wissenschaft, gleich Anfangs diese Zweifel zu lösen; und wenn sie auch nur diese Aufgabe erledigte, so hätte sie mir ein entscheidendes Resultat dargeboten. Weiße, der von ganz andern Bildungsvoraussetzungen ausging, ist erst später, nicht ohne Einfluß seines Freundes,

wie er selbst es bekennt, und gleich daher mit beschränkteren Bedürfnissen und Anforderungen auf eine erkenntnißtheoretische Einleitungswissenschaft geführt worden. Man wird bei weiterer Vergleichung finden, daß in dieser ursprünglichen Differenz der Bildung auch die weiteren Differenzen ihren Grund haben.

Nach Weiße ist der Anfang seiner spekulativen Logik historisch bedingt durch das Resultat der ihm vorausgehenden Systeme, innerlich bedingt durch die Bedeutung derselben, Einleitungswissenschaft in seine Metaphysik zu sein. So macht er den Begriff des „absoluten Wissens," in dem das System Hegels endigt, zur Aufgabe, zu dem zu Erweisenden der spekulativen Logik. Näher jedoch fällt dies zusammen mit der Frage nach der Möglichkeit eines Wissens überhaupt. Das Wissen als ein wirkliches gesetzt muß, wenigstens seinem Vermögen nach, die Totalität alles Seienden befassen. Die stillschweigende, allem Wissen und Denken zu Grund liegende Voraussetzung ist demnach die, daß das Sein, aus keinem andern Grunde, als weil es ist, müsse gewußt (erkannt) werden können.*) (Das Sein ist, wie ich dies sonst wohl bezeichnete**), als solches Erkennbarkeit, Erfaßbarkeit im Wissen.) Diesen Inbegriff des zum Wissen erhobenen Seins nennt Weiße das Absolute, und so ist die Idee des Absoluten ursprünglich dem Wissen gegenwärtig. Die Wissenschaft davon, die spekulative Logik, hat nun die Frage nach der Verwirklichung desselben zu lösen. Hier aber wird sich im Fortgange derselben zeigen, daß absolutes Wissen, die Einheit und das vollständige Zusammenfallen des (philosophischen) Subjekts und (philosophischen) Objekts, nur in dem reinen Wissen der Kategorieen stattfindet; und so wird — (also wagen wir den weitern Gang der spekulativen Logik vorauszudiviniren) — sich das Wissen, Denken, an dieser Forderung, absolutes zu sein, von Stufe zu Stufe steigern, indem an allen untergeordneten die Relat-

*) Siehe oben S. 199 — 202.

**) „Ueber Form und Realprincip" Bd. II. H. I. S. 82.

vität, Nichtabsolutheit sich aufweiß und weiter treibt bis zu jener völligen Wechseldurchdringung des Wissens und Gewußten. Damit wird ihm die spekulative Logik zugleich die Wissenschaft der absoluten Methode, indem das also seinen Inhalt aus sich selbst erzeugende Wissen das dialektische, von Moment zu Moment dieses Erzeugens fortschreitende ist. Historisch demnach ist dieser Standpunkt gerechtfertigt, indem er den nächstvorhergehenden, Hegelschen, aber ihn steigernd und vertiefend, in sich aufnimmt; methodisch ist er erwiesen, indem er in seiner Nothwendigkeit begründet und zudem noch mit dem natürlichen Bewußtsein und Denken vermittelt ist. Seine wissenschaftliche Ausführung endlich ist die Weißesche Metaphysik.

Anders bei uns sogleich im Einschreiten unserer Wissenschaft; wir verwerfen an sich nicht jenes Beginnen, oder stellen seine Gültigkeit in Abrede, es ist uns nur die blos theilweise Fassung der Aufgabe einer Erkenntnißwissenschaft: diese hat unseres Erachtens sich auf mehr einzulassen, denn blos die „Thatsache des Bewußtseins" (S. 221.), daß ein schlechthin Universales, eben jenes Bewußtsein der Kategorieen, in allem concreten Wissen und Erkennen gegenwärtig sei, zum Ausgangspunkte der Philosophie und den darin eingeschlossenen Inhalt zum weitern Gegenstande einer dialektischen Durcharbeitung zu machen. Um diesen Anfang auch nur zu verstehen, um Interesse und Bedürfniß einer solchen dialektischen Bearbeitung zu finden, dazu wird ein sehr ausgebildetes philosophisches Bewußtsein vorausgesetzt; man muß gerade also, wie Weiße, den bisherigen Gang der Philosophie tief durchdacht haben. Es ist Einleitungswissenschaft der gegenwärtigsten Zeit und nach seinem philosophischen Bedürfniß. Wir dagegen könnten unsere Erkenntnißlehre Prolegomena nennen zu jeder Metaphysik und zum wissenschaftlichen Erkennen überhaupt. Denn ohne Beziehung auf irgend einen vorhergegebenen philosophischen oder sonstigen Erkenntnißstandpunkt soll sie das allgemeine Problem, als Räthsel, Wunder des Erkennens lösen, wie es auf allen Stufen, (nicht blos im philosophischen Begriffe) das zunächst ihm Aeußerliche, Objektive

erkennend zu überwältigen, es in sein Wissen hineinzuziehen vermöge. Es ist mir nämlich, wie schon gesagt, selbst die erste und wesentlichste Aufgabe der Philosophie, die Möglichkeit eines Erkennens überhaupt zu ergründen, und erst in Folge dessen auch ihre eigene Möglichkeit darzuthun, so wie daraus dann die weitere Frage nach dem Begriffe der Metaphysik und ihrer Methode zu erledigen ist. Hierbei kann aber nur, was die Theorie des Erkennens selber anbetrifft, ausgegangen werden von seiner unmittelbarsten Wirklichkeit, dasselbe ganz und treu aufgefaßt also, wie es gegeben, — und dies ist die Empfindung.

Damit nun ist (wenn man sich so ausdrücken will) die „Thatsache des Bewußtseins" bezeichnet, von der meine Erkenntnißlehre ausgeht: nicht aber darum ausgeht, weil sie Thatsache ist, nicht auch, um sie nun als fertig „gegebene aufzunehmen" und „mit andern Thatsachen zu combiniren, und um Folgerungen daraus zu ziehen," wie Weiße treffend (S. 219) das ältere mißbräuchliche Verfahren bezeichnet; — sondern weil das Empfinden der unmittelbarste Zustand des Erkennens, also wesentlich das ganze Erkennen und doch nicht das ganze, vielmehr das eingewickeltste ist, somit Gegenstand eines Problems, einer Aufgabe werden muß. Das nun glaube ich im vorigen Aufsatze, auf welchen sich das Sendschreiben meines Freundes bezieht, hinreichend erörtert wie darin nachgewiesen zu haben, was das höher Treibende, zu bewußter Entwicklung Drängende in ihm eigentlich sei: das Denken; ganz dasselbe, was Weiße im Vorhergehenden „Vernunft" nennt. Und wenn derselbe Stellen seiner Abhandlung, wie folgende: „das sinnliche Vorstellungsleben — wird zum Bewußtsein eben nur durch die Vernunft," oder: „Selbstbewußtsein ohne Vernunft ist schlechthin undenkbar; denn das Subjekt muß, um sich als Selbst, als Einzelnes erfassen zu können, dem anderes Einzelne als gleicherweise seiend und wirklich gegenübersteht, bereits im Besitze eines Allgemeinen sein, an das es jenes Einzelne halten, das ihm zum Maßstabe dafür

dienen kann" u. ſ. w. — wenn er Stellen ſolcher Art vergleichen will mit dem von uns im angeführten Aufſatze am Empfinden dargelegten (Bd. II. H. I. S. 67. f.): „daß in ihm ſchon gegenwärtig, darin verwachſen iſt ein ſchlechthin Allgemeines, die Kategorieen der Zeit und des Raumes, daß dies aprioriſche Element in ihm das eigentlich Vermittelnde zwiſchen Subjektivem und Objektivem, weil das in Bezug auf Beide ſchlechthin Identiſche ſei; daß ferner jedoch das Empfinden, indem es ein Specifiziren, ein Sich und das Empfundene als ein „Dies" Setzen ſei, alſo im unmittelbaren Unterſcheiden, ebenſo Gegenſetzen als Beziehen auf ſein Anderes beſtehe, darin ſich zugleich ſchon als Denken in unmittelbarſter Geſtalt, ſomit als unentwickeltes Bewußtſein der Kategorieen bewähre," d. h. wie Weiße dies ausdrückt, die Vernunft darin gegenwärtig ſei: ſo wird mein Freund mir zugeben, daß meine Theorie jenen Begriff der Vernunft wohl kennt und nicht minder von ihm ausgeht als die ſeinige, nur mit dem beachtenswerthen Unterſchiede, daß mir dieſer an ſich ſelbſt nicht „Thatſache des Bewußtſeins" iſt, wie bei ihm, ſondern aus der urſprünglichen Thatſache hervorgegangen und vor den Augen des philoſophirenden Bewußtſeins ſelber aus dieſer Unmittelbarkeit allmählich zum ausdrücklichen Denken entwickelt zuletzt als Denken ſeiner ſelbſt, als ſichverſtehend in ſeiner univerſellen Bedeutung nachgewieſen wird. — Ebenſo wird auch vom Empfinden nicht ausgegangen, weil darin am Urſprünglichſten Objektives und Subjektives, Natürliches und Geiſtiges zuſammenfallen; ſondern weil es ſelbſt das urſprünglichſte Erkennen iſt. Daß darin nun jene Identität enthalten, daß ſich Geiſt und Natur hier auf gemeinſchaftlichem, gleichſam neutralem Gebiete durchdringen, iſt der weiter erſt ſich ergebende wahre Begriff des Empfindens. Der ganze erkenntnißtheoretiſche Fortgang aber, von dem jenes der Ausgangspunkt iſt, beſteht nur darin, die objektive Entwicklung des Erkennens zu verſtehen und in ihrer Nothwendigkeit aufzuweiſen, d. h. das allgemeine Erkennen ſich völlig mit Selbſterken-

nen, mit dem Begriffe seiner selbst durchdringen zu lassen. Diese Entwicklung ist daher ebenso real als ideal, ebenso aposteriorisch und weltgeschichtlich, wie aprioriſch und spekulativ: das Subjekt, das darin philosphirend sich verstehen lernt, ist das schlechthin allgemeine, objektiv-menschliche, der erkennende Trieb, der sich geschichtlich längst in Wissenschaft und in den verschiedenen Stadien des philosophischen Bewußtseins herausgesetzt hat, nach all diesen Seiten hin in's Selbstverständniß seiner Nothwendigkeit erhoben. Philosophisches Subjekt und Objekt gehen auch hier in einander auf; beide aber haben die umfassendste Realität und Wirklichkeit.

Anders auch hier Weiße: indem er sich verbietet, etwas „Psychologisches" in den streng wissenschaftlichen Umkreis seiner Einleitungswissenschaft aufzunehmen, leitet er die Empfindung ausdrücklich aprioriſch ab, durch den an seinen Begriff des absoluten Wissens unmittelbar sich anschließenden zweiten Satz*): Wissen und Erkennen setzt nicht nur Sein überhaupt (was vorher dargethan worden), sondern ein näher specifizirtes, in bestimmtem Verhältnisse zu anderm Sein stehendes voraus. Empfindung ist nichts Anderes als die Innerlichkeit, Eigenheit und Selbstheit eines einzelnen und begränzten Seins, des Seins, so wie es für sich selbst, nicht für Anderes außer ihm ist, — solchergestalt, daß diese Bestimmtheit zwar die eigene des Empfindenden, aber doch von seinem Sein und seiner Selbstheit unterschieden, — jenes das Wechselnde, diese die bleibende Einheit ist.

Wir sehen von dem ab, was über diese Begriffsbestimmung überhaupt zu bedenken schiene, welche das Empfinden nur nach seinem subjektiven Momente faßt: wir wollen bloß zeigen, wie beide Erkenntnißtheorieen durch den verschiedenen Charakter ihres Einschreitens auch im weitern Fortgange und Abschlusse

*) In der Fortsetzung des Aufsatzes über das Problem des Erkennens, welche hier nicht weiter abgedruckt werden konnte, mir aber durch die Güte des Verf. mitgetheilt ist.

in Differenz verharren müssen. Es läßt sich unschwer erkennen, wie in Weiße's Theorie der dialektische Fortschritt überall darin bestehen wird, daß der Begriff des absoluten Wissens, der (aktualen) Vernunft, als das im wirklichen Bewußtsein zu Erreichende, als zu realisirendes Postulat, fortwährend verglichen werde mit den Stufen, welche aus seiner Unmittelbarkeit, dem (also, wie wir eben angeführt haben, bezeichneten) sinnlichen Wissen hervortreten, in deren keiner die Versöhnung wirklich gelingt, oder der Begriff in die Realität eingeht, bis endlich das philosophische Wissen, das Bewußtsein der reinen Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Kategorieen den erlangten Charakter der Absolutheit, d. h. jenen Begriff als verwirklicht in sich aufweist. Erst in ihm geht das (philosophische) Subjekt und Objekt völlig in einander ein; der erkennende Geist ist für sich geworden, was er an sich, seinem Begriffe nach, ist, was ihn zugleich allein specifisch von der thierischen Seele unterscheidet: aktuale Vernunft, ausdrückliches Bewußtsein jener Allgemeinheiten, absolutes Wissen, das schlechthin alle Realität und Wirklichkeit in Hinsicht auf dies ihr Allgemeines vorauszusammfassen gewiß ist: und damit ist die fernere Bahn der Metaphysik geöffnet.

Durch diese Anfangswendung jedoch, in der das Empfinden nur als die specifische Unmittelbarkeit des Wissens in sich, als subjektiver Zustand bezeichnet wird, schließt sich Weiße in einen ganz aprioristischen Umkreis ein: es ist ein an der eigenen immanenten Nothwendigkeit seines Gedankens sich fortspinnendes Begriffsgewebe, darin die gleich Anfangs gesetzte Einheit des (philosophischen) Subjekts und (philosophischen) Objekts zwar erweisend, ohne jedoch mit dem Wirklichen, Realen je in Berührung zu kommen. Das Bewußtsein wird stets nur mit sich selbst, seine dialektischen Stufen mit seinem Begriffe verglichen; und so kann es nicht wundern, wenn dies Wissen, an sich leer und formal, d. h. dazu gemacht durch Begriffsabstraktion, uns auch durch den Uebergang in die Metaphysik nur bei einem negativ Absoluten, einer wirklichkeitsleeren For-

menwelt von Nothwendigkeiten absetzt. Was man von vorn her in den Einschlag des Gewebes nicht hineingelegt, kann hinten nicht herauskommen, das Wirkliche; es kann überhaupt nicht durch bloß dialektische Nothwendigkeit gefunden werden: — gesteht doch Weiße selbst ein, die „ungeheure Voraussetzung," das Nichts wirklich sei, schließe an sich keinen dialektischen Widerspruch in sich; — sondern indem man, gleichwie man selber wurzelt im Wirklichen und nicht blos denkt, sondern vor allen Dingen ist, den Impuls seines Denkens nimmt aus dem nun aber völlig und ganz aufgefaßten Wirklichen, so bleibt man auch fernerhin in ganzer und voller Einheit mit ihm. Bedürfte es daher noch eines Beweises, so würde Weiße's spekulative Logik und Metaphysik von Neuem zeigen können, daß man mit „reiner Vernunft," mit aprioristischer Dialektik schlechthin nur bis zur bloßen Denkbarkeit eines Positiven und positiv Absoluten gelange. Der Beweis seiner Wirklichkeit kann auch nur auf Wirkliches basirt sein; aber von diesem ausgehend wird der Beweis dafür eben so evident und unwiderstehlich sein können, wie er unter der entgegengesetzten Bedingung als völlig unthunlich, ja ungereimt erscheinen mußte. So ist freilich durchaus folgerecht, wenn Weiße die Unmöglichkeit behauptet, aus bloßer Erkenntnißlehre ein real Absolutes zu begründen: es scheine ihm dies etwas Ungerechtfertigtes und Erschlichenes. Diese Unmöglichkeit für ihn, so klar sie ist, und so sehr sie die wohldurchdachte Strenge seiner wissenschaftlichen Durchführung zeigt, ist deßhalb doch um nichts weniger eine erkünstelte, gemachte, in seiner Zubereitung, nicht in der Sache gegründet. Aber irgend einmal, am Ende der Metaphysik, muß er doch den „schweren Schritt" in's Wirkliche thun: wir haben nachgewiesen, wie er geschieht, welche unbewußte Voraussetzungen dabei mitwirken; und so hat er doch des Wirklichen (Aposteriorischen), wie zu erwarten war, auch von Anfang sich nicht völlig entschlagen können; es ist ihm geheimnißvolle Unterlage bietend stets zur Seite geblieben. — Wir unserstheils statuiren gleich Anfangs gar nicht jene Trennung zwischen Aprioriſchem und Aposterio-

rischem, weil sie auf sonstigen Maximen, Vorüberlegungen, historischen Voraussetzungen beruht, die im Beginnen der erkenntnißtheoretischen Untersuchung um so weniger Geltung haben, als sie sich erst in Folge derselben nach ihrer Rechtmäßigkeit und ihrem Umfange ergeben müssen: wie wir daher in dem metaphysischen Begriffe des Absoluten den Gegensatz von Form und Gehalt zunächst nicht zulässig finden, weil er ein ungerechtfertigter ist; so wird auch, nachdem in den ersten einleitenden Betrachtungen das Problem des Erkennens sich entwickelt hat, dies in seiner ganzen unverkürzten Unmittelbarkeit zum Ausgangspunkte genommen.

Es ist mit Einem Worte daher selbst noch der alte, bei Hegel von ihm so lebhaft bekämpfte und so eindringend charakterisirte Rationalismus, welchem Weiße hier und in seiner Metaphysik noch nachlebt. Wer aber, wie Er, ein so tiefes Bewußtsein über das Grundmangelhafte desselben gezeigt hat, wer so wie Er es vermag, das Höhere und Ganze ihm gegenüber zu stellen, der sollte es auch Anfangs aus diesem Ganzen und entscheidend thun. Das noch immer übermächtige Prinzip des bloßen Rationalismus kann nicht durch solche schwankende und halbe Uebergänge aus Metaphysik in Realphilosophie, es kann nur dadurch vollständig widerlegt und überflügelt werden, daß man gleich von vorn herein nicht bloß mit „reinen Gedanken" zu thun hat, sondern durchweg Begreifen des Wirklichen zu sein, dem Wirklichen immanent zu bleiben das Bewußtsein hat; oder wenn es mir gestattet ist, meine Terminologie zur Bezeichnung dieses Gegensatzes anzuwenden: die Erkenntnißlehre soll nicht in negativer, sondern in positiver mit dem Wirklichen sich durchdringender Dialektik einhergehen.

Hiermit ist nun dem einsichtigen Leser, der den Inhalt der drei vorliegenden Abhandlungen vergleichen will, der vollständige Maßstab zur Beurtheilung der Prinzipien gegeben, die in ihnen vertreten werden. Nicht das einzelne Treffende der Einwendungen ist es, was eine Ansicht stürzen oder bese-

stigen kann: mehr als irgendwo ist hier Totalauffassung nöthig, um sich über dergleichen zu entscheiden. Meine Ansicht traut sich innere Kraft genug zu, weil sie nicht in meiner Subjektivität, sondern in der allgemeinen Bildung wurzelt, weil ein Keim des Wahren in ihr ist, der des mannigfachsten Ausdrucks fähig wäre, aus den Entgegnungen und Widersprüchen, die sie treffen, nur immer gereinigter von Zumischungen der Persönlichkeit und subjektiven Fassung, desto objektiver und gemeingültiger hervorzugehen. Das halte ich für das Große und Neue der jetzt beginnenden Epoche, das für die eigentlich wichtige und entscheidende Seite der durch Hegel gefundenen philosophischen Methode, daß fortan ein wahrhaftes Zusammenarbeiten und bewußtes Ineinandergreifen unter den Philosophirenden ebenso, wie bei den übrigen Wissenschaftlichen möglich ist: die objektive Wirklichkeit ist, dort wie hier, in ihrer eingeborenen Systematicität oder „immanenten Dialektik" das gemeinsam Orientirende; und indem Einer den Andern durch noch tieferes Eindringen in dies natürliche System widerlegt oder überbietet, ist dies nicht nur ein gemeinsamer Erwerb für beide, sondern dem Andern ist gerade dadurch das Mittel gegeben, in diesem friedlichen Wettstreite abermals einen noch tiefern Blick in's Wesen der Sache zu thun: dies wechselseitige Uebertreffen kann sie nur noch einiger machen, falls sie in der That auf dem Pfade der Natur und nicht ihrer Subjektivität zu wandeln gründliches Vermögen und Vorsatz haben.

Um so mehr genügen, in Betreff der ersten Abhandlung meines Freundes, noch einige kurze Bemerkungen, die das Vorhergehende auf bestimmte Controverspunkte zurückbringen sollen.

1. (zu S. 183 — 185.) Nicht die behauptete Identität des Subjektiven und Objektiven macht mir das Empfinden zur ersten Stufe des Erkennens und damit zum Anfange der Erkenntnißlehre: — „Anfangspunkt der Philosophie" ist es mir ohnehin nicht; dieser besteht bei mir vielmehr in dem ersten Bewußtsein des im Begriffe der Erkenntniß, des Wissens oder der Wissenschaft liegenden Problems. Ich wähle überhaupt

ſolchen Anfang gar nicht, weiſe vielmehr jede Auswahl deſſelben (aus welchen guten Gründen und wiſſenſchaftlichen Maximen auch immer) als ein ſubjektives Thun zurück; ſondern weil das Empfinden realiter der Ausgangspunkt des Erkennens, die unmittelbarſte Subjekt-Objektivität iſt, muß es zuerſt verſtanden, zum Begriffe erhoben werden; und da ergiebt es ſich als dieſe unmittelbarſte Einheit von Subjekt und Objekt. So iſt es nicht in Folge eines „Aufſuchens," ſondern eines Findens, daß jener Anfang mir nothwendig wird. — Aber auch in Betreff der „Forderung," einen Anfang für die Philoſophie zu ſuchen, „worin Subjekt und Objekt unmittelbar zuſammenfallen, was aber kein anderes Subjekt als das philoſophirende ſein könne," ſcheint ein Mißverſtändniß obzuwalten, deſſen Aufhellung ſelbſt wegen der damit zuſammenhangenden Frage nicht unweſentlich wäre. Wenn die Rede iſt von dem Ineinandergehen und Einswerden des philoſophirenden Subjekts und Objekts, des Erkennens und Erkannten; ſo bezieht ſich dies doch ganz allgemein nur auf das, was man ſonſt in philoſophiſcher Kunſtſprache als adäquates Erkennen zu bezeichnen pflegte. Da, wo das zu Erkennende völlig vom Erkennen durchdrungen, durchaus in's Licht des Begriffes erhoben wird; ſagt man mit Recht, daß Subjekt und Objekt nun Eins — eben der Begriff geworden ſind. Dieſe Einheit und Wechſeldurchdringung gilt nun ſchlechterdings von allem aprioriſchen Erkennen, nicht bloß von dem der Philoſophie; vollkommen gleichgültig iſt es daher für dieſe Einheit ſelber, welches der Erkenntnißinhalt oder das zur völligen Identität mit dem erkennenden Subjekt zu erhebende Objekt ſei; in der Erkenntnißlehre muß dies Objekt nun eben das Erkennen für ſich ſelber ſein, ohne daß damit die allgemeinen wiſſenſchaftlichen Bedingungen im Geringſten andere wären, als in derjenigen Wiſſenſchaft, wo das Erkenntnißobjekt zunächſt außer dem Erkennen liegt. So richtig und wohlbegründet es daher iſt, wenn Weiße erinnert (S. 184.): „es könne uns beim Philoſophiren nicht darum zu thun ſein,

irgendwo außer uns oder in uns einen Punkt zu wissen, wo Subjekt und Objekt zusammenfallen, sondern wir müssen in unserm Philosophiren uns selbst in diesen Punkt hinein versetzen, unser philosophirendes Subjekt in die Identität mit seinem Objekt versenken": so hat er, indem er diese durchaus treffende, alles wahre Philosophiren und genetische Erkennen von jedem „Beschreiben oder historischen Erzählen" specifisch unterscheidende Bemerkung gegen uns wendet, als den eigentlichen Hinderungsgrund für ihn, vom Empfinden, als der unmittelbarsten Identität von Subjekt und Objekt, auszugehen, offenbar eine Verwechselung begangen zwischen der philosophischen oder überhaupt erkennenden Identität, — in die ich mit meinem Gegenstande (hier dem Empfinden) dadurch eingehe, daß ich den adäquaten Begriff desselben gewinne, — und der objektiven Identität, die zufolge jenes Begriffes im Empfinden selbst nachgewiesen wird. Und so ist diese letztere Identität allerdings nicht die erstere; soll es auch gar nicht sein; „dasjenige Subjekt, welches in der Empfindung mit seinem Objekte identisch ist, ist offenbar nicht das philosophische": allerdings nicht, und wie könnte es auch! Aber dies ist nicht gegen mich, es ist für mich argumentirt: denn meine Philosophie ist sich bewußt, in diesem Falle eben sowohl in der Identität mit seinem Objekte, der Empfindung, zu sein; als eben dadurch dies zu sein, daß es über die (andere) Identität von Subjekt und Objekt im Empfinden selber sich erhebt, sie versteht, und sich zum Begriffe derselben macht. Das genetische Erkennen, wie Niemand besser weiß, als mein Freund, besteht darin gerade, ebenso völlig Eins (identisch) zu sein mit seinem Gegenstande, und ebenso frei von ihm erkennend darüberzustehen; und so ist in jenem meinem Satze nichts Widersprechendes, sondern die Wahrheit der Sache enthalten. Indem aber dieser Generaleinwurf, aus dem all die folgenden Erinnerungen hervorgehen, gehoben ist, scheinen sich diese von selbst zu beseitigen. — Wenn jedoch im Nächstvorhergehenden erinnert wurde, daß der „Anfangspunkt der Philo-

sophie" bei mir nicht vom Empfinden, sondern von dem ersten Bewußtwerden des im Begriffe der Erkenntniß liegenden Problems ausgehe; so ist dies gleichfalls mit dem eben Gesagten in Zusammenhang zu setzen. Auch hier entsteht das Problem des Erkennens aus dem „Erstaunen" (überhaupt nach Platon der Mutter aller Philosophie), aus der Verwunderung: wie Wir, unser subjektives Bewußtsein dem Wesen der uns gegenstehenden Dinge beizukommen, sich erkennend damit zu identisiren vermag? Natürlich ist diese Betrachtung nur durch einen Akt der „Reflexion" möglich; und wir sehen nicht ein, was dieser Ausdruck hier Tadelnswerthes oder Verfängliches in sich schlösse: Ist es minder ein Akt der Reflexion, wodurch Weiße am Eingange seiner spekulativen Logik den Begriff des in allem einzelnen Bewußtsein gegenwärtigen Allgemeinen, der Vernunft eruirt und so die Aufgabe seiner Wissenschaft gewinnt? Ebenso vollzieht bei uns die „Einleitung in die Philosophie" jene Reflexion und entwickelt dadurch das umfassendere Problem des Erkennens, woraus nun der Inhalt, wie die Methode der „Erkenntnißlehre" sich ergiebt. Von dieser Aufgabe anzufangen, gerade also, wie wir sie ausgesprochen haben, scheint uns der „ehrliche Weg Kants" zu sein, auf welchen die Philosophie gegenwärtiger Zeit zurückgelenkt zu haben, mein Freund mir zum Verdienst zu rechnen wohlwollend genug ist. Da er mir in dieser Hinsicht auch auf ihn einigen Einfluß zugesteht, muß ich indeß selber mein Verdienst weit geringer anschlagen; ich glaube ihn nur halb überzeugt, und noch nicht zum wahrhaft objektiven Ausgangspunkte der Philosophie zurückgeführt zu haben.

2. (S. 138.) Diese Bemerkung und die weiter daran geknüpften Betrachtungen sind richtig und höchst scharfsinnig entwickelt. Nur möge es nicht für rechthaberisch gehalten werden, wenn ich auch hier von meiner abweichenden Grundansicht aus auf dem ursprünglichen Sinne meines Einwands glaube bestehen zu müssen. Nicht deßwegen genügt mir die Hegelsche Auffassung vom Empfinden nicht, weil er die in ihm enthaltene

Relativität des Hier und Jetzt unendlich sich aufheben läßt, sondern deßhalb, weil er darin den Begriff des Empfindens (nach seinen Prämissen übrigens ganz konsequent) überhaupt schon erschöpft zu haben meint, weil diese Stufe nun für ihn abgethan ist. Mein Tadel trifft nicht das positiv von ihm Geleistete, als wenn dies falsch wäre, sondern nur das darin Unterlassene „über andern dialektischen Antrieben" (Vgl. über das Verhältniß des Form- und Realprincips S. 65.) Hegeln und auch Weißen interessirt beim Empfinden nur derjenige Moment, wodurch es dem Begriffe (der Forderung) absoluten, philosophischen Wissens nicht entspricht, wodurch die „sinnliche Gewißheit" vielmehr als das Gegentheil ihrer selbst sich zeigt: sie interessirt mit einem Worte die Form des Wissens, welche sich im Empfinden ausspricht; mich vielmehr dasjenige, was sich im allgemeinen Inhalte des Empfindens, dem Charakter dieser Erkenntnißstufe gemäß, gegenwärtig zeigt. Bei jenen bewirkt die Negation der sinnlichen Gewißheit den dialektischen Fortschritt, bei mir die positive Entwicklung der nicht ausdrücklich, sondern bewußtlos im Empfinden mitgegenwärtigen höhern Stufen des Erkennens. — Hiernach ist

3. die Bemerkung meines Freundes zu würdigen (S. 189), „daß er meinen Fortschritt nicht für einen wahrhaft dialektischen erkennen könne." Er ist solches auch nicht in seinem Sinne, und vermöchte es gar nicht zu sein nach dem Sinn der Aufgabe, welche meiner Erkenntnißlehre zu Grunde liegt. Die ihr entsprechende Methode ist wesentlich die evolvirende, das Höhere aus dem Niedern hervorwickelnde, die, wenn man ihr den Namen dialektischer Methode entziehen, und diesen ausschließlich dem bezeichneten negativen Verfahren vorbehalten will, sich dies freilich gefallen lassen muß, ohne weiter dadurch betreten oder in sich unsicher gemacht zu werden. Vgl. Anmerk. 6.

4. (S. 191.) Wir haben meines Erachtens keinen Grund, einen im Empfinden, blos als solchen, liegenden specifischen Unterschied zu setzen zwischen der Thier- und Menschenempfin-

dung. Es ist also auch im Thierempfinden allerdings jenes objektive Denken gegenwärtig, jener alldurchdringende νοῦς ποιητικός, dessen Dasein im Thiere ja noch weit energischer in seinen Instinkten, allgemeiner noch in der bewußtlosen Vernunft der Natur hervortritt. Ueberhaupt wird mir das Schlagende jener ganzen von der Thierexistenz hergenommenen Argumentationsweise nicht recht klar. Warum es überhaupt Thier-, nicht bloß Menschenseelen giebt, d. h. warum Seelen, in denen jenes objektive Denken nur bis zur Empfindung und zur traumähnlich handelnden Vernünftigkeit, somit aus dem Ansich noch nicht zum Fürsich erhoben wird, sollte dies eine von der Erkenntnißtheorie zu lösende Frage sein? Und noch mehr; sollte darum etwa, weil sie diese Aufgabe von der Hand weist, sie sich abhalten lassen, das zu thun, was ihres Amtes ist, die im Menschengeiste nun wirklich hervortretende Subjektivität bei dem Punkte, wo sie zuerst zu Tage bricht, auf dem gemeinsamen Gebiete des Empfindens zu ergreifen und von da aus höher zu geleiten?

5. Ich kann deßhalb darin nur eine willkührliche Behauptung sehen, wenn er sagt (S. 192.): es sei schon thatsächlich betrachtet irrig, daß der Uebergang vom Empfinden zum Denken ein stetiger sei, oder daß im Empfinden als solchem die Kategorieen gegenwärtig seien, während er doch widersprechender Weise zugiebt, vom menschlichen Empfinden müsse dies allerdings gesagt werden, ohne zugleich zu beweisen, was sich jedoch schwerlich erweisen läßt, wodurch denn das menschliche Empfinden vom thierischen so specifisch und diametral verschieden sei, um diese Immanenz bei ersterm zuzugeben, von letzterm zu verläugnen. Alles Empfinden vielmehr, so glaube ich nachgewiesen zu haben, ist seinem Begriffe nach ein Specificiren, einestheils das Empfundene setzend als ein Dieses-Hier und Dieses-Jetzt, somit die ursprünglichste, wiewohl hier unbewußt bleibende Immanenz von Raum und Zeit, als unendlicher, aufweisend; anderntheils das Empfundene als dies Bestimmte einordnend in die Reihe der Urspecifikationen

jedes Sinns, es unterscheidend eben sowohl als wechselbeziehend. Es ist ein Setzen des Empfundenen als Dies gegen Anderes; daß aber in dieser unmittelbarsten Kategorie alle andern Kategorieen eingehüllt schon gegenwärtig sind, dies hätte, dächt' ich, schon Hegel gezeigt. Und auch Weiße ist, wie gesagt, darüber im Grunde derselben Meinung; nur will er dies bloß vom menschlichen Empfinden, nicht vom thierischen, zugeben; welche Differenz am Ende, da es sich in einer Erkenntnißlehre doch nur von menschlichen Zuständen handelt, mir wenig Belang zu haben scheint; wenigstens könnte sie nicht gegen den Begriff und die Möglichkeit einer Erkenntnißtheorie in meinem Sinne gewendet werden.

6. (S. 192 — 94.) Das hier Erinnerte hat wohl Punkt für Punkt schon durch die bisherigen Nachweisungen seine Erledigung erhalten. Abermals nämlich kommt hier von Seite meines Freundes die ursprüngliche Differenz unseres Planes und unserer Methode zur Sprache, aber nur solchergestalt, daß er die seinige in mich hinüberträgt, und sie von mir nur noch nicht erreicht, noch nicht zur Klarheit gebracht hält. Dagegen hat sich vielmehr im Vorigen die durchgreifende Verschiedenheit unserer Intentionen ergeben, die nicht durch einzelne Herübernahme oder Aneignung geheilt werden kann. So accentuirt Weiße gleich Anfangs mir gegenüber den formellen Moment der Gewißheit im sinnlichen Erkennen, und da er hier mit Recht diese Gewißheit als eine stets sich aufhebende findet, also das (zur Probe gleichsam) vom philosophischen Subjekte vollzogene Sichidentificiren mit dem sinnlichen Wissen darin nicht befriedigt werden kann: muß es (das philosophische Subjekt) darüber sich erheben; es postulirt eine höhere Form der Gewißheit und negirt die vorhergehende. Ich gehe, das Erkennen in seiner Unmittelbarkeit ergreifend, in eine Analysis dieses Begriffes ein, und finde darin zugleich gegenwärtig einen höhern Zustand desselben, der entwickelt oder verwirklicht die nächste höhere Stufe des Erkennens, die „Anschauung" bildet, welche in einer solchen abermaligen Erhebung zum „Anerkennen" wird;

worin sich zugleich mir wieder das „Vorstellen" als mitgegenwärtig zeigt. Das in allen diesen Vorzuständen sich hindurchziehende Gemeinsame, das indeß ausdrücklich erst aus dem Vorstellen hervortritt, ist das Denken, welches demnach ebenso in seine eigenen Voraussetzungen zurückgreift, als doch erst durch sie zu concretem Inhalt und Ausdrücklichkeit gelangen kann. So bleibt meine Theorie durchaus in der Einheit mit dem Wirklichen; aber darin ist zugleich die höchste Wechseldurchdringung des Betrachteten und Betrachtenden ausgesprochen; das (allgemeinwirkliche) Erkennen verhält sich, als selbsterkennendes, nur zu sich selber, es ist der adäquate Begriff seiner selbst geworden, indem es seine ganze rückwärtsliegende Entwicklung in wissenschaftlicher Genesis noch einmal durcherlebt. Dies ist auch die Idee meiner ersten im Druck vorliegenden Bearbeitung, die ich nicht verworfen oder zurückgenommen habe, sondern die ich nur in der Darstellung zu verbessern, zu erweitern und zu verschärfen wünsche.

Doch es ist Zeit, die Controverse verklingen zu lassen und aufzulösen in die für alle solche Fälle fruchtbringende Betrachtung: daß, wenn vor der Wahrheit keine andere Rücksicht gilt, wenn alle Ansprüche der Person von selbst ihr gegenüber verstummen, Sie es doch ist, die diesen Verlust uns als Gewinn, die augenblickliche Begränzung als wahrhafte Erhebung und Erweiterung empfinden läßt.

Recenſion.

Die Apologetik als wiſſenſchaftliche Nachweiſung der Göttlichkeit des Chriſtenthums in ſeiner Erſcheinung, dargeſtellt von Dr. Joh. Seb. v. Drey, ordentl. Profeſſor der kathol. theolog. Facultät in Tübingen. Erſter Band: Philoſophie der Offenbarung. Mainz, bei Fl. Kupferberg 1838.

von

Dr. A. Günther.

Erſter Artikel.

Bei Leſern, welche die frühern dankeswerthen Leiſtungen in der katholiſchen Theologie des rühmlichſt bekannten Verfaſſers nicht genauer kennen ſollten, wird obiger Titel ſammt ſeiner Umſchreibung den Ausruf ſchwerlich unterdrückt haben: „Schon wieder eine apologetiſche Streitſchrift für die Göttlichkeit des Chriſtenthums; Gott gebe, daß ſie ſich für die rechte Göttlichkeit deſſelben ins Feld geſtellt habe!“ Und wer wird jenen dieſen Wehruf übel nehmen, der da weiß: Wie oft ſchon, in jeder Religionsphiloſophie unſerer Zeit vor und nach Hegel, dem göttlichen Chriſtenthume das Wort geſprochen worden, weil ihm der göttliche Charakter nicht abgeſprochen, wenn auch nicht ausſchließlich zugeſprochen werden konnte.

Referent kann aber jenen Leſern zum Troſte Folgendes vorhinein eröffnen:

Vor Allem, daß ſie nach Ausſage der Einleitung (§. 10. 11.) nichts weniger, als eine gewöhnliche Apologie erhalten. Der Verfaſſer unterſcheidet die Apologetik von der Apologie, wiewohl er beiden Disciplinen gemeinſame Elemente zugeſteht, nämlich die Gegenſätze auf dem Gebiete der Religionsgeſchichte.

Die Apologie aber (mit ihrer Polemik oder Controverse) behandle jene Gegensätze blos als ein Gegebenes. Sie vertheidige das Christenthum und bekämpfe das Unchristliche in den Gegensätzen, bald dogmatisch, bald moralisch, bald politisch, je nachdem der Ausfall von diesen auf jenes geschehen ist. Die Apologetik aber begreife dieselben Gegensätze sammt ihrer Eigenthümlichkeit, wissenschaftlich, d. h. in ihrer Nothwendigkeit. Sie stellt sich also ein, im Interesse der wissenschaftlichen Erkenntniß des ganzen Christenthums und seines positiven Charakters, als der vollkommenen Offenbarung und der allein wahren Religion. Sie enthält die Principien, welche in jeder Art von Polemik zur Anwendung kommen.

In dieser Gestalt soll sie ferner einem schreienden Bedürfnisse der neuern Zeit abhelfen; nicht so die Apologieen, deren es ihrer von jeher zahllose gegeben habe. Man dürfe sich diese Apologetik daher (S. 23.) ja nicht als eine Nachzüglerin in der Bewegung der Theologie vorstellen, die da eine Nachlese halte dessen, was die andern Disciplinen mit Recht oder Unrecht hätten fallen lassen, um damit ein Zeughaus von allen möglichen Vertheidigungsarten anzulegen.

Sie sei vielmehr eine selbstständige theologische Disciplin; — ihre Tendenz sei ursprünglich eine wissenschaftliche, da die christliche Theologie als positive und historische Wissenschaft des gleich positiven Christenthums einer allgemeinen wissenschaftlichen Begründung bedürfe, die den besondern Disciplinen voranzugehen habe. Sie sei daher Philosophie des Christenthums. Apologetisch aber werde diese erst durch die wissenschaftliche Behandlung der Gegensätze in ihm. Jener Tendenz zufolge müsse sie auch ihre Principien aus der Philosophie (als Wissenschaft der Principien) nehmen, und zwar als positive Religionswissenschaft aus der Religionsphilosophie; ihren Stoff aber nehme sie aus der Religionsgeschichte, weil jede Religion aus dem Innern des Menschen auch in die äußere Erscheinung trete.

Für den möglichen Fall aber, daß diese Aeußerungen über

den Werth und die Würde dieser Apologetik noch nicht hinreichen sollten den Argwohn der Gemüther zu beschwichtigen, und zwar aus dem Grunde, weil sie ihre Principien aus der Religionsphilosophie entlehne, von der man aber wissen solle, daß diese einerseits selber noch keine fertige und deshalb eben so wetterwendisch, wie die Philosophie selber sei, die nach Verschiedenheit der Polhöhe ihrer Observatorien eben so verschiedene Resultate in die National-Kalender setze; und daß andrerseits da, wo eine Uebereinstimmung unter den Letztern statt finde, diese als eine pantheïsirende, nur zur gänzlichen Verstimmung der christlichen Gemüther ausschlage; wie gesagt, sollten obige Aeußerungen des Verfassers noch nicht hinreichen, so mögen die Leser noch die vierfache Aufgabe dieser Apologetik (nach §. 13. d. Einleitung) beherzigen.

Die christliche Religionswissenschaft fordert zu ihrer Begründung eine vollständig entwickelte Theorie der Offenbarung und zwar unter der Exposition der Idee von Religion, da das Christenthum wie die wahre Religion, so auch die vollkommene Offenbarung sei.

Dies ist die erste Aufgabe, und mithin eine rein wissenschaftliche. Die drei andern dagegen sind gemischter Natur, weil sie es mit den Gegensätzen der historischen Religionen zu thun haben. Solch ein Gegensatz ist der zwischen Heiden- und Judenthum als der falschen und wahren Religion. Jenen wissenschaftlich zu begreifen, ist ihre zweite Aufgabe.

Die dritte ist die Rechtfertigung des göttlichen Ursprungs des Christenthums und zwar auf historischem Wege, sowohl um seiner selbst willen, als wegen der Beziehung zur frühern Zeit. Denn um den Gegensatz in dieser zu versöhnen, sei ja das Christenthum in die Welt eingetreten als Erlösung vom Irrthume der falschen Religionen. Beides aber könne nur von Gott kommen. Christus aber als Gottmensch sei die realisirte Idee der Menschwerdung Gottes zur Versöhnung und Erlösung der Menschheit in der Zeit. Dies der göttliche Ursprung des Christenthums. Seine historische Gestaltung aber, als fort-

dauernde Erlösungsanstalt im Geschlechte, ist die Kirche, und daher kommt die vierte Aufgabe: Die Idee und Theorie der Kirche, wie früher die Idee und Theorie der Offenbarung, zu entwickeln.

Kurz, wir glauben, daß da, wo von falschen Religionen im Gegensatze zur allein wahren, so wie hier, die Verhandlung versprochen wird, die Leser Nichts für die ausschließliche Göttlichkeit des Christenthums zu fürchten haben. Der Umstand, daß die Religionsphilosophie, als eine christliche im Sinne der Kirche noch nicht fertig dastehe, berechtigt sie nicht zum Argwohne, daß die Apologetik mit jener ebenfalls noch nicht fertig werden könne; im Gegentheile läßt sich nach jener richtig gestellten Aufgabe erwarten, daß ihre Lösung in jener wenigstens nicht leer ausgegangen sei.

Dieses muß sich schon in der Lösung der ersten Aufgabe zeigen, die eine rein wissenschaftliche ist, und womit sich der vorliegende erste Theil beschäftigt.

Wir wollen daher einstweilen das, was sich allenfalls gegen die Selbstständigkeit der Apologetik, als einer theologischen Disciplin, einwenden ließe, als Nebensache fallen lassen, um der Beleuchtung der Hauptsache keinen Abbruch zu thun.

Der I. Abschnitt handelt von der Religion als Thatsache und als Begriff. (§. 1. — 6.) Bei jener handelt es sich (nach §. 4.) zugleich um den Grund und Ursprung.

1. Es wird bemerkt: daß dieser nicht wie nach der Ansicht der Naturalisten und Supranaturalisten in einem Aeußerlichen und Zufälligen, wohl aber im Innern des Menschen, in seinem Geiste selber liege und zwar (§. 5.) in Folge einer ursprünglichen Berührung und Verbindung des Menschen mit Gott.

Ein solcher Ursprung (im Innern) aber wäre unmöglich; wenn Gott in Bezug auf jenes Innere wieder ein Aeußeres wäre. Daraus wird nun der Schluß gezogen, daß nicht blos

der Ursprung, sondern auch der Grund jener Thatsache im Innern des Menschen zu suchen sei. S. 109.

Die Demonstration dreht sich um folgende Hauptgedanken:

a. „Im Selbstbewußtsein treten Gott und der Mensch auseinander."

Der Mensch findet nämlich in jenem zwar Sich und Gott, aber als zwei verschiedene Persönlichkeiten, von denen die höhere den unmittelbaren Eindruck auf ihn, als Gefühl der Abhängigkeit erzeugt, wodurch er sich zugleich unauflöslich an Gott gebunden erkennt. Aus diesen primitiven Eindrücken (des Gebunden- und Getrenntseins) entspringt die Sehnsucht nach (innigerer) Vereinigung mit Gott — (die Religion als Thatsache).

b. Was setzt dieser Zustand des religiösen Bewußtseins voraus, d. h. wo findet sich die Vermittlung dieser entgegengesetzten Erscheinungen im anfänglichen Bewußtsein? „In einem frühern Momente, wo das Getrennte noch vereint war."

c. „Dieser Moment aber ist der Schöpfungsakt selber." In diesem nämlich berühren sich Schöpfer und Geschöpf (Gott und Mensch); in ihm durchdringt der Wille des Schöpfers das Geschöpf und macht es zu dem, was es ist. Geistige Geschöpfe aber werden dies nur dadurch: daß Gott sie auch mit seinem Bewußtsein (nicht blos mit seinem Willen) durchdringt, wodurch der Geist zugleich ein Ebenbild Gottes wird; und nie aufhören kann, ein Bild zu bleiben, auch nachdem der Bildner das Bild als solches hingestellt hat.

Kurz: „Das Ineinandersein des Schöpfers und des Geschöpfes (als Bedingung des Auseinandergehens) ist im Begriffe der Schöpfung immer gedacht worden, zu Folge der ältesten Darstellungen." S. 112.

2. Nach dieser Ausmittlung des Grundes und Ursprunges der Religion als Thatsache wird nun der Begriff von jener (und zwar ausdrücklich als allgemeiner — nothwendiger Begriff) aufgestellt: „als das durchgängige Bestimmtsein des Menschen durch das ursprüngliche Bewußtsein von Gott."

Recenſent muß dem Verfaſſer das Geſtändniß vorhinein ablegen, daß er ſich nicht wenig darüber freute, als er ihn ſolche Anſtalten für die Ermittlung des ſogenannten Begriffes von Religion treffen ſah, die auf eine Fahrt in die Tiefe der Thatſache berechnet waren, in welcher der Schatzgräber ſtets etwas Edleres finden kann, als den allgemeinen — nothwendigen Begriff im eigentlichen d. h. logiſch formalen Sinne. Denn um dieſen zu finden, braucht die Summe der Thatſachen nur ſchematiſirt zu werden, dieſe Operation aber auf der Oberfläche kommt ohne alle Tiefe zu Stande.

Doch wir wollen uns hier nicht bei der verunglückten Bezeichnung eines vielleicht glücklichen Fundes aufhalten; der Inhalt dieſes muß uns hier beſchäftigen; von dem ſich allerdings ſagen läßt, daß er den angeblichen Urſprung und Grund der Thatſache reflektire.

Ein Anderes iſt freilich die Frage: Ob beide ſo hingenommen werden müſſen, wie die Thatſache ſelber.

Als Einleitung zur Beantwortung derſelben wird es rathſam ſein, dem Verfaſſer vorhinein zu verſichern, daß wir weder auf der Seite der Naturaliſten, noch auf der der Supranaturaliſten nach ſeiner Zeichnung ſtehen.

An Beiden nämlich bemerkt der Verfaſſer S. 108: „daß beide bei aller äußerlichen Verſchiedenheit an einem und demſelben Hauptgebrechen leiden, nämlich: „daß nach beiden die Religion erſt zu dem Menſchen hinzukommt, der urſprünglich von beiden ohne Religion gedacht werde; folglich gehöre dieſe auch nicht zum Weſen und zur Natur deſſelben, ſie erſcheine daher auch als etwas Zufälliges an ihm, ſie komme von Außen in den Menſchen hinein und man begreife nicht, wie das zugeht. — Zwar ſetze der Supranaturaliſt an die Stelle der fremdartigen Potenzen (des Naturaliſten) Gott ſelber und ſeine Thätigkeit als Offenbarung; aber ſelbſt dieſe ſei eine rein äußere, folglich durch ſinnliche Erſcheinung in der Natur vermittelte, womit zugleich der Urſprung der Religion ſelbſt in die Natur falle, der Supranaturaliſt zum Naturaliſten, zur beſon-

dern Species derselben Gattung werde. Hiemit kehre aber die alte Frage wieder: Wie es denn dem Menschen möglich werde, Gott auch in der äußern Offenbarung zu erkennen? Denn in Beziehung auf die innere Möglichkeit ist es in der Hauptsache dasselbe, ob die äußere Erscheinung Gottes ordentlicher oder außerordentlicher Natur sei. Immer muß der Mensch schon eine Form der Erkenntniß in sich tragen, in welche er die äußere Erscheinung Gottes aufnimmt, d. h. ein inneres Bild von Gott, in welchem sich das äußere abspiegelt, durch dessen Aehnlichkeit mit diesem er gewiß wird, daß sich Gott ihm geoffenbaret habe." So der Verfasser, der aber den ganz richtigen Anfang seines Raisonnements in ein unrichtiges übertriebenes Ende ausgesponnen hat.

Nur von solch einem Standpunkte der Spekulation aus, wie solchen der Verfasser noch zur Stunde einnimmt, und worauf wir später zu reden kommen werden, erklärt sich der von ihm S. 113 rekapitulirt angeführte Grund und Ursprung der Religion.

a. In seinem Ursprunge (Schöpfungsakte) war nämlich der Mensch Eins mit Gott, (von ihm durchdrungen).

b. Der schaffende Gottesgeist durchdrang aber sein Geschöpf mit Bewußtsein. Dadurch wurde dieses nicht nur ein selbstbewußtes, sondern es reproducirt nothwendig, mit sich selbst, Gottesbewußtsein (nicht zwar jenes, wie es in Gott für sich ist, sondern jenes, wie es war, als Gott den geschaffenen Geist durchdrang).

c. Dieses Gottesbewußtsein reflektirt dem Menschen ein Ebenbild Gottes (es ist selber ein Bild Gottes im Menschen), und weil es mit seinem eigenen Bilde im Selbstbewußtsein innigst verbunden ist, so erkennt sich der Mensch selber als Ebenbild Gottes; und diese Erkenntniß ruft weiter jene Gefühle und Strebungen hervor, worin der Charakter der Frömmigkeit (Religiosität, Religion im Subjekte) besteht.

Möge uns nun der Verfasser folgende Bemerkungen als wohlgesinnte Berichtigungen passiren lassen, und zwar:

Ad a. Das Einssein mit Gott, als Durchdrungensein von Gott, ist nur als Vereinigung des Geistes mit Gott zu denken. Diese aber hat die faktische Existenz der Faktoren zu ihrer Voraussetzung.

Im Schöpfungsakte also, der die Voraussetzung im Schöpfungsfaktum ist, insofern der Akt im Faktum und dieses als Thatsache in dem Thatbestande (im Objekte, hier in der Kreatur) sich abschließt, kann jene Penetration noch nicht stattgefunden haben. Wenn also eine ursprüngliche Vereinigung des Menschengeistes mit Gott gedacht werden soll, so kann jene nicht in den Schöpfungsakt verlegt werden, sondern sie muß als unmittelbar sich an's Schöpfungsfaktum anschließend gedacht werden. Denn nur mit dem fertigen Geiste, d. h. mit dem realisirten (nicht blos formalen) Gottesgedanken ist eine gleich reale faktische (nicht blos projektirte) Verbindung denkbar. Diese Forderung ist um so dringender, wenn der creatürliche Geist als ein qualitativ-verschiedener vom göttlichen Geiste gedacht wird. Im entgegengesetzten Falle, wo jener als Emanation von diesem aufgefaßt wird, wo beide bei einerlei Wesenheit nur in der Form derselben als verschieden gedacht werden, ließe sich jene Redeweise wohl noch rechtfertigen.

Was nämlich noch vor aller Emanation im Wesen des Schöpfers seiend gedacht wird, kann im Akte der Emanation nicht ohne, nicht außer seinem Wesen seiend, folglich in und mit demselben gedacht werden.

Ad b. Der Verfasser unterscheidet eine zweifache Vereinigung Gottes, wahrscheinlich zu dem Zwecke, um die zwei Sphären der Kreatürlichkeit (als bewußtloses und selbstbewußtes Dasein) zu erklären.

Wir halten jene Unterscheidung in Bezug auf Gott eben so leer, wie in Bezug auf das Geschöpf zur Erklärung seines Bewußtseins ungenügend.

Der menschliche Geist kann freilich nur durch einen seiner selbst bereits bewußten Geist ins Selbstbewußtsein versetzt werden. Diese Stelle nimmt für den Urmenschen ohnstreitig Gott

selber ein, und zwar als selbstbewußter persönlicher Gott. Sein Selbstbewußtsein also verdankt der Urmensch der Einwirkung des selbstbewußten Gottes; darin aber liegt noch keineswegs die Durchdringung, und daß nur diese als eine mit Bewußtsein und Willen, das Selbstbewußtsein des kreatürlichen Geistes zur Folge haben mußte. Vielleicht aber hat der Verfasser diese Aufeinanderfolge deshalb statuirt, um sich im Menschen die inseparable Verbindung des Ichs- mit dem Gottesgedanken und zwar als einen Vorgang im Innern des Menschengeistes zu erklären.

Zu diesem Zwecke aber hätte er genauer verfahren und aufzeigen sollen: Wie die selbstbewußte Durchdringung von Seite Gottes im Geschöpfe zuerst das Bewußtsein Gottes und sodann das Seiner selbst bewirke.

Wir wollen aber mit diesem Wie nicht das Unmögliche geleistet wissen; sondern wir hätten uns schon mit der Aufzählung der Momente im Denkprozesse begnügt, der im Gottesgedanken des menschlichen Geistes seinen Anfang, und im Ichgedanken seinen Abschluß findet. Können wir doch für das Wie der Erweckung ins Selbstbewußtsein des Kindes durch seine Umgebung von Erwachsenen auch nur den negativen Grund anführen: daß das Begriffsleben der Natur den Geist nicht differenziren könne.

Und wenn eine Theorie des Selbstbewußtseins den Gottesgedanken in umgekehrter Ordnung als jenes Moment im Ichgedanken eintreten läßt, der das Moment der Negativität (d. h. der Bedingtheit des Seins) negirt und hiemit ein unbedingtes Sein affirmirt; so haben wir allen Grund zu fürchten, daß mancher Leser diesen dialektischen Hergang bei aller Innerlichkeit werde insufficient finden, um das Gottdenken bei Menschenkindern außer dem Paradiese, geschweige beim Urmenschen im Paradiese, zu erklären. Er wird darin nichts Anderes wittern, als das bekannte duplex negatio affirmat aus der alten Logik, das die Metaphysik des modernen Pantheismus in sehr übeln Ruf gebracht, seitdem es jene gewagt hat, mit jenem logischen

Satze den Machtspruch Gottes: Es werde Licht! außer Cours zu setzen. Jener üble Ruf aber hat indessen unsern Auktor selber gar nicht abgehalten, dialektisch zu verfahren. Denn nach ihm ist —

Ad c. der Gottesgedanke im Menschen mit dem Ichgedanken ebenfalls innigst verbunden.

Jenen nennt Er ein Bild Gottes im Menschengeiste, wie diesen ein Bild vom Letztern. Gegen Beides haben wir zunächst nichts Erhebliches einzuwenden. Aus der innigsten Verbindung Beider aber wird nun der Gedanke (Erkenntniß) der Ebenbildlichkeit des kreatürlichen Geistes mit Gott abgeleitet, als Bärmutter aller religiösen Gefühle und Bestrebungen. Und hier genügt uns das Raisonnement abermals nicht. Aus der Inseparabilität zweier Bilder folgt vor Allem noch keine Aehnlichkeit Beider; und gesetzt auch, wenn aber Beide bei aller Gleichheit und Aehnlichkeit sonst keine höhere und ausgiebigere Weisung auf Realität enthielten, so möchten sich wohl die religiösen Thatsachen durch die ganze Weltgeschichte herab in ihren zahllosen Gestalten nicht erklären lassen. Der Verfasser bemerkt freilich: daß die Aehnlichkeit des äußern mit dem innern Gottesbilde den Menschen die Gewißheit gebe, daß sich Gott ihm geoffenbaret habe; aber wir sehen auch hier zweierlei nicht ein, erstens: Wie im Menschengeiste aus zwei Bildern ein Gedanke entstehen könne, dessen Inhalt mehr doch als bloßes Bild ist, denn die Gewißheit hat es mit dem Sein zu thun, und zweitens: Warum zu diesen zwei Bildern, die beide Gott zum Gegenstande haben, noch ein drittes (das vom kreatürlichen Geiste) hinzutreten müsse, um die religiösen Erscheinungen in der Menschenwelt zu begreifen.

Sollte ihm vielleicht durchs dritte Bild die Gewißheit für die beiden andern vermittelt werden, so muß jenes an und für sich schon Gewißheit haben, und diese kann dem Geiste sodann keineswegs entstehen aus der Gleichheit und Aehnlichkeit der zwei Gottesbilder, wovon das eine in ihm, das andere außer ihm liegt, und durch den Vorstellungsakt erst zum innern wird.

Ob nun aber der Gottesgedanke im Menschen, oder schon der Ichgedanke die Gewißheit mit sich führe; immer doch sollte solch ein Kerngedanke nicht so obenhin mit dem Worte Bild belegt werden, ein Ausdruck, womit auch jene Gedanken bezeichnet werden, die ohne Gewißheit für das Sein jenes Inhaltes sind, den sie abbilden. Solche sind alle mittelbaren Vorstellungen von sinnfälligen Gegenständen, die in weiterer Vermittlung die Begriffe und in letzter Instanz den reinen Begriff vom Es-Etwas absetzen, das zwar auch Sein, aber nur uneigentlich genannt wird.

Jene Bilder aber führen deshalb keine Gewißheit (die sich nur mit dem Sein befaßt) mit sich, weil sie nur Abdrücke von Gegenständen sind, die als solche selbst wieder Erscheinungen sind. Jede auch noch so hochgesteigerte Manipulation mit jenen kann über die Sphäre der Erscheinung doch nicht hinausgreifen.

So viel aber wird aus der bisherigen Erörterung schon einleuchten: daß nur jener Gedanke, jenes Bewußtsein als der Quellpunkt aller Religion und Religiosität aufgestellt zu werden verdient, der zum Muttermal die Gewißheit, das Wissen vom Sein hat, und hiemit wissendes Sein selber ist. Ob solch ein Wissen nun entweder der Ichgedanke oder der Gottesgedanke ursprünglich sei, und dadurch seiner inseparablen Ehehälfte erst zu Werth und Würde der Gewißheit verhelfe; das hätte in einer spekulativen Begründung der Religion als Thatsache mit mehr Schärfe und Umsicht verhandelt werden sollen.

Endlich vermissen wir auch die philosophische Schärfe darin: daß bald die Sehnsucht, bald die Ebenbildlichkeit des menschlichen Geistes als die heilige Quelle angegeben, jeder aber überdies für ihren Ursprung ein anderer Grund und Boden angewiesen wird. So soll jene aus den primitiven Eindrücken des Gebunden- und Getrenntseins entspringen, als Streben nach innigerer Vereinigung mit Gott. Die Ebenbildlichkeit aber soll aus der innigsten Verbindung des Gottesbildes und des Geistesbildes im Menschen entstehen. Jene will demnach

das Getrenntsein aufheben, und eine Vereinigung herbeiführen, die inniger ist, als die bereits bestehende.

Es hätte sich also nur um ein Mehr im Gegensatze zum Weniger — bei allem religiösen Aufgebote in der Menschheit gehandelt.

Und worin besteht dieses Mehr? Soll vielleicht die Vereinigung des Menschengeistes mit Gott so real-innig werden, wie formal-innig bereits die Verbindung der beiden Bilder im Denkgeiste ist? Einer bejahenden Antwort aber kann ihre Rechtfertigung nie gelingen, wenn sie vom Standpunkte des Begriffs aus versucht wird. Jene wird dem logischen Formalismus nie ausweichen können, auch wenn sie den kritischen Formalismus überwunden hätte. Wenn nun unser Apologet, wie wir gehört, behauptet: „Immer muß der Mensch schon eine Form der Erkenntniß in sich tragen, in welche er die äußere Erscheinung Gottes aufnimmt — ein inneres Bild, in welchem sich das äußere Bild von Gott abspiegelt u. s. w.“ so ist wohl der kritische, nicht aber der logische Formalismus umgangen. Denn es giebt sodann allerdings nicht Kategorieen allein für die Erscheinungen der Sinnenwelt, sondern auch Kategorieen (Erkenntnißformen) für die Erscheinungen der übersinnlichen Welt. Es giebt ein Wissen von Gott und göttlichen Dingen; aber immer nur durch Vermittlung der Kategorieen als aprioriſcher Stammbegriffe, unter welche der gegebene Stoff durch die aposteriorische Wahrnehmung subsumirt, und so zugleich mit der aprioriſchen Form ins Bewußtsein erhoben — erkannt wird.

Diese Erkenntniß aber, wie wir bereits erwähnt, giebt Alles, nur keine Gewißheit, so lang sie es nur mit Erscheinungen zu thun hat und deshalb selber als Erscheinung (wenn auch gesteigerte) in der Erscheinung aufgeht. Ein Denken, das nur das Erscheinen auffaßt, zu dem Zwecke: um die Vielheit und Mannigfaltigkeit in jenem auf den einfachsten Ausdruck zu reduciren, ist nur ein Kennen, kein Erkennen, dieses strebt zur Tiefe, nicht blos wie jenes in die Höhe; es treibt zur

Wurzel und setzt so in den Stand, die Wurzel zu ziehen auch aus dem verwickeltsten Knäul der Erscheinungen, diese mögen zur Außen- oder Innenwelt gehören.

Diese Macht ist allein dem Geiste verliehen in seinem Ichgedanken, im Denken Seiner, als eines Seins für sich, d. h. als des Seins in Einzelheit (aber ohne die konkrete Gestaltung eines Genus zu sein). — Der Geist nur denkt sich als Sein aus seinen Erscheinungen, d. h. er weiß sich. — Er ergreift sich in diesen als Realprincip derselben als seiner Form, und begreift diese im eigentlichen Sinne aus jenem. Daß seiner faktischen Existenz ein Gedanke Gottes zu Grunde liegt, der im Schöpfungsfaktum sich objektiv realisirte, dieser Hergang macht jenen Gedanken so wenig zum Begriffe im logischen Sinne, als den geschöpflichen Geist zum Momente der Konkretheit im gleichen Sinne, und sein Denken als Selbstwissen zum bloßen Begriffe.

Jener Grundgedanke Gottes von der Kreatur, im Ganzen wie im Einzelnen, kann auch als Kategorie aufgefaßt und behandelt werden; aber es ist ein Zuviel in dieser Behandlung, wenn diese Kategorie als die nächste Bedingung aufgestellt wird, damit der Geist Gott zu denken vermöge.

Jene liegt im Ichgedanken selber, als dem Gedanken des Geistes von ihm als bedingtem Sein, d. h. als Realität behaftet mit der Negativität, bei welcher er so wenig stehen bleiben kann, als bei der Erscheinung Seiner selbst. Negirt er aber jene Negativität, so denkt er auch schon ein Reales ohne Negativität, d. h. ein unbedingtes Sein, ein Absolutes und zwar zunächst mit gleicher Realität, mit welcher der Geist sein eigenes Sein denkt.

Jener Ichgedanke fällt allerdings auch unter jenen Grundgedanken Gottes, der in der Kreation des Geistes als Substanz objektiv-realisirt wurde, da im Ich der Geist sich selber erscheint, und das substantielle Princip als Sein von Gott nicht gesetzt ist, um nur jenes zu sein; sondern sich auch zu erscheinen, sich als Sein zu bezeugen.

Im Ichgedanken also kommt jener Grundgedanke zu Vollziehung und schlägt mit dieser zugleich dialektisch in das Denken des Grundes und Anfangs um, dem wie der Gedanke von aller Kreatur so dessen Realisirung ursprünglich anheimfällt.

Uebrigens wäre obige Aussicht auf Vereinigung mit Gott als Zweck der Sehnsucht allerdings erfreulicher, als eine andere, ebenfalls vom Verfasser intonirte, wornach die Sehnsucht das Auseinander zwischen Gott und den Menschen als zweier Persönlichkeiten (wie sich solches im Selbstbewußtsein ankündigt) aufzuheben sich anstrengt. Gesetzt nun, daß die Anstrengungen fruchtlos bliebe, sintemalen aus zwei Personen nun und nimmer Eine werden kann und soll; wie stände bei solchen Zuständen es mit der Würde der Religion und Religiosität in der Menschheit? Hätte Gott als Schöpfer nicht sein Geschöpf zur Qual des Letztern „geschöpflich freigelassen, als Bildner sein Bild als solches außer sich hingestellt?" Eine Qual, die sich nur durch die Einsicht in die Unmöglichkeit einer Erreichung ihres Zieles mildern und durch den Gedanken des Unsinnes im Religionsbegriffe, das religiöse Subjekt vom Wahnsinne befreien könnte. Wenn demnach unter jenem Begriffe das durchgängige Bestimmtsein des Menschen durch sein ursprüngliches Bewußtsein von Gott verstanden werden, und der Inhalt jenes Bestimmtseins in jener Aufgabe liegen sollte, das normale Selbstbewußtsein in jenes ursprüngliche aufzulösen; so verdiente jener aufgestellte Begriff wenigstens den Namen des Uebergriffs.

Jetzt aber dürfen auch wir fragen: Woher dieser? Was ist sein Grund und Ursprung?

Unser Apologet war auf richtigem Wege, — als er von der Thatsache der Religion die Weisung auf die Schöpfung annahm, wenn er jene begreifen wolle; aber er hätte nicht vergessen sollen: daß die Schöpfung abermal und zwar aus der persönlichen selbstbewußten Gottheit begriffen werden müsse, wenn jene mehr als leere Voraussetzung für eine Apologetik, als Philosophie des Christenthums, sein solle. Er hätte nicht vergessen

ſollen: daß, wenn die Apologetik als ſpekulative Disciplin ihre Principien aus der beſtehenden Religionsphiloſophie zu nehmen hat, vor Allem darnach gefragt werden müſſe: Was für ein Gewicht die Religionsphiloſophie unſerer Tage auf den Schöpfungsbegriff lege.

Unſerm Apologeten kann es unmöglich unbekannt ſein, daß jene in der Regel unter dem Begriffe der Weltwerdung Alles nur keine Weltſchöpfung im Sinne des poſitiven Chriſtenthums verſteht; und daß ſelbſt die ſeltene Ausnahme von jener Regel mit jenem Worte nur eine freie That Gottes bezeichne, kraft welcher der Logos endiathetos den Tagsbefehl erhielt: Seine Intestina auszuweiden zur Augenweide ſeines ewigen Vaters.

Unter ſolchen Vorgängen bleibt dem Apologeten freilich ein ſaures Stück Arbeit übrig; wenn er es nicht vorzieht, ſich an den Machtſpruch des heil. Thomas zu halten: Mundum coepisse sola fide tenetur. Wer aber, wie der Verfaſſer das Ineinanderſein des Creators und der Creatur im Schöpfungsakte behauptet, und überdies in jenem ſchon die Bedingung des Auseinanderſeins Beider nach dem Schöpfungsfaktum erblickt, und ſich dafür auf die Thatſache des Selbſtbewußtſeins beruft; der hat den heil. Thomas ſchon hinter ſich und hat ſich zu rechtfertigen für jede Behauptung, die über das thomiſtiſche Axiom hinausliegt.

Daraus iſt erſichtlich: Wie der Ichgedanke des Geiſtes wohl ein Bild ſeiner Selbſt genannt werden könne; aber keineswegs in dem Sinne, wie etwa das Schema der Einbildungskraft (oder der Begriff in höherer Steigerung) ein Bild, ein Contrefait genannt werden kann, das ſein reales Gegenbild in der Außenwelt findet. Daſſelbe gilt auch vom Gottesgedanken im Geiſte; auch er iſt keine leere Form, die ihre Ausfüllung abermal von Außenher erwartete, und iſt keine Form, gegeben zu dem Zwecke: damit der Geiſt, Gott ſelber als ſolchen, nach und mittelſt hinzutretender Offenbarung, zuerſt zu erkennen im Stande ſei.

Der ursprüngliche Gottesgedanke ist freilich die Bedingung, ohne welche keine Offenbarung, außer und neben dem Schöpfungsfaktum, als eine göttliche erkannt werden kann. Diese hat nothwendig den primitiven Gottesgedanken im Denkgeiste zur Voraussetzung; hiemit aber auch die ursprüngliche Offenbarung Gottes im Schöpfungsfaktum und dessen Abschlusse im Selbstbewußten seiner Faktoren: Geist — Natur — Mensch. Der Mensch ist an sich schon d. h. als Kreatur eine Offenbarung Gottes, und wird diese auch für sich in seinem Sichdenken im Selbstbewußtsein. Er kann Sich nicht denken und wissen ohne Gott mitzudenken und mitzuwissen — ein Wunder, das um nichts wunderlicher ist, als das Wunder: daß der Gedanke Gottes vom Menschen als Weltcoefficienten so alt ist, als Gott selber, weil Gott die Welt mitgedacht, als Er Sich selber dachte; da er Sich nicht dachte ohne sein Gegentheil zu denken, Sich nicht als Persönlichkeit affirmirte, ohne alle und jede Selbstnegation.

Aus dieser Rekonstruktion der Grundgedanken im Menschengeiste ergiebt sich zugleich:

Daß zwischen seinem Gottes- und dem Ichgedanken wohl ein Gegensatz, aber kein Zwiespalt obwalte, mit dessen Ausgleichung und Aufhebung der Religion ihr Tagewerk angewiesen werde.

Ferner: daß jener, eben weil er nicht Zwiespalt ist, auch keine ungetheilte Einheit zur Voraussetzung, und auch keine zum Endziele habe.

Daß endlich mit der Tilgung jenes Gegensatzes als eines Zwiespaltes, das Selbstbewußtsein selber vernichtet werden müßte und zwar in allen seinen Momenten, deren letztes der Gottesgedanke selber ist.

Allerdings hat es die christliche Religion, als secundäre und ausschließliche Offenbarung neben jener in der Kreation, mit der Aufhebung eines Zwiespaltes zu thun; aber dieser ist nicht intelligent-theoretischer, sondern ethisch-praktischer Natur. Doch davon später — wo der Ver-

faſſer ſich auf die ſpekulative Begründung der ſpeziellen Offenbarung Gottes in Chriſto einlaſſen wird.

Zunächſt haben wir es mit der Thatſache und dem Begriffe der Offenbarung im Allgemeinen zu thun, und hievon handelt der

II. Abſchnitt.

Entwickelung der Religion durch Offenbarung.

Der Verfaſſer ſpricht in dieſem von jener Thatſache zwar nur unter der Bezeichnung des hiſtoriſchen Begriffs derſelben im Gegenſatze zum wiſſenſchaftlichen-allgemeinen, inſofern der Letztere ſich eben ſo mit der Nothwendigkeit wie der hiſtoriſche mit der Zufälligkeit der äußern Offenbarung befaſſe.

Indeſſen ſetzt dieſe Bezeichnung doch keine weſentliche Verſchiedenheit in der Behandlung beider Abſchnitte, da unter dem hiſtoriſchen Begriffe doch nichts Anderes verſtanden werden kann, als die unmittelbare Auffaſſung (Vorſtellung) der Offenbarung als einer Thatſache.

Nach §. 9. beſtimmt nun der wiſſenſchaftliche Begriff das Verhältniß der Offenbarung zur Religion, nicht als ein blos zufälliges, ſondern als ein nothwendiges und inneres zugleich.

Als der innere Punkt aber im Menſchen (welcher die Offenbarung als Gottesthat treffen müſſe) wird das Bewußtſein und zwar das religiöſe (alſo der Gottesgedanke im menſchlichen Geiſte) bezeichnet, in welchem nämlich die Religion aufgeht.

Auf dieſen Punkt müſſe nothwendig die Wiſſenſchaft zurückkommen, wenn ſie die innere Nothwendigkeit der Offenbarung beſtimmen wolle. Sie haben daher zu zeigen:

1. Daß die Entwicklung des religiöſen Bewußtſeins den Geſetzen der Entwicklung des Bewußtſeins überhaupt unterliege.
2. Daß die äußere Offenbarung zu den Bedingungen religiöſer Entwicklung gehöre.

3. Daß diese Bedingung eine constante, d. h. unzertrennliche von jener Entwicklung sei.

Aus der Erläuterung dieser Punkte (S. 128.) kann hier nur das Wichtigste stehen.

Ad 1. Zum Selbstbewußtsein (zur Selbstobjektivirung) kommt der Mensch nur durch einen Anstoß von Außen her (Schranke genannt) die für das Ich des Geistes zum Nichtich wird.

Dieses Nichtich ist für das gewöhnliche Bewußtsein die Welt, für das religiöse — Gott selber, die Folge von Beiden aber ist: daß im ursprünglichen Selbstbewußtsein — das Welt- und Gottesbewußtsein mit eingeschlossen sei, weil ohne die zwei letztern das erste nie entstehen könnte. Dieses Gesetz (Bedingung) für die Entstehung gilt —

Ad 2. auch für die Entwicklung derselben, weil diese nur eine gesteigerte Wiederholung des ursprünglichen Aktes ist. Der Anstoß ist also auch hier eine äußere Anschauung und ihre Objekte. Von beiden hängt die Art und der Grad der Entwicklung des religiösen Bewußtseins ab.

Ad 3. Wie das Bewußtsein der Welt, (gleichfalls ein ursprüngliches) sich nur dadurch entwickelt, daß uns jene in ihre Theile aus einander gelegt, zur Anschauung kommt; so kann sich auch das ursprüngliche Bewußtsein von Gott nur entwickeln, unter Voraussetzung einer ähnlichen äußern Erscheinung.

Diese müssen zugleich in der Welt der Erscheinungen vorkommen, wenn in dem Bilde Gottes (das der Mensch in sich trägt) die einzelnen Züge hervortreten, und objektive Realität-Wahrheit gewinnen sollen.

Der Charakter dieser Gotteserscheinungen wird in folgende Momente gesetzt, die da heißen:

a. Gegenständlichkeit — weil in ihnen die Gottesidee sich in lautre Wirklichkeiten entwickeln soll;
b. Verkörperung — der göttlichen Gedanken, weil an ihnen sich ein menschlicher Gedanke ausbilden soll;
c. Identität, zwischen dem Eindrucke des äußern und

dem Eindrucke des innern Gottesbildes, — dort auf das bereits entwickelte Wahrnehmungsvermögen, hier aber auf das noch unentwickelte Gemüth, — damit die

d. Conſequenz des Innern und Aeußern, d. h. die Wahrheit und Wirklichkeit des religiöſen Wiſſens erkannt werde.

e. Continuität endlich. Denn fortſchreitende Entwicklung iſt allgemeines Geſetz der Menſchenbildung, folglich auch der Vergegenſtändigung Gottes, ſonſt würde Er ſich ſelbſt widerſprechen.

Daraus wird nun der Schluß gezogen: daß der Inbegriff dieſer Erſcheinungen als Aufſchließung eines Verſchloſſenen den wiſſenſchaftlichen Begriff der Offenbarung liefere, (die pleonaſtiſch nur die äußere genannt werde, weil man nämlich bisher das urſprüngliche Gottesbewußtſein ebenfalls eine Offenbarung und eine innere überdies genannt habe). Zum Beweiſe, daß man hierin zu weit gegangen, wird noch gezeigt: Wie von jenen Erſcheinungen allein dem Menſchen nicht blos die Gottheit, ſondern auch die Welt, ja ſein eigenes Ich aufgeſchloſſen werde. — —

Um unſere Bemerkungen über dieſen Abſchnitt an die frühern anzuſchließen, wollen wir zuvor unſere Zufriedenheit über die Forderungen äußern, die unſer Apologet an die Wiſſenſchaft macht, wenn ſie den hiſtoriſchen Begriff der Offenbarung begründen wolle.

Er hat ihr mit Recht den Anfangspunkt für ihre Aufgabe im Bewußtſein des Menſchen angewieſen, und zwar ſeiner Grundanſicht ganz konſequent im Gottesbewußtſein des Letztern. Von hier an aber trennen ſich unſre Anſichten von einander.

So wie nämlich nach der Anſicht des Verfaſſers das urſprüngliche Gottesbewußtſein im Menſchen ſich zum Welt- und Gottesbewußtſein fortſpinnt, (wiewohl er uns das Wie des Umſchlagens des einen in die zwei andern ſchon im vorigen Abſchnitte ſchuldig geblieben); ſo ſollte er nun auch konſequent von der Entwicklung des religiöſen das ſogenannte gewöhnliche Selbſt- und Weltbewußtſein abhängen laſſen. Dagegen

aber läßt er die Entwicklung des Gottesbewußtseins von Gott selber als excitirenden Anstoß, die des gewöhnlichen Bewußtseins aber von der Welt abhängig sein.

Wir wollen hier den Ausdruck Welt nicht pressen zu dem Zwecke, um etwa dem Verfasser den Vorwurf zu machen, daß er das Selbstbewußtsein für dessen Entwicklung eben so, wie das Weltbewußtsein unter dem Einfluß der Welt stelle; denn wir wissen aus einer andern Stelle seines Werkes, daß er den Eintritt des menschlichen Bewußtseins von dem Einflusse eines bereits seiner selbst bewußten Geistes abhängig erklärt, dessen Stelle in Bezug auf den Urmenschen er nur Gott selber übernehmen lassen kann. Aber darauf müssen wir ihn hier aufmerksam machen: daß wenn er zur Entwicklung des dreifachen Bewußtseins im Menschen (nämlich Gottes — Seiner — und der Welt) drei Excitatoren aufgestellt, dies mit der ursprünglichen Genesis des Selbst- und Weltbewußtseins aus dem Gottesbewußtsein nicht harmonire. Wozu ihre Entwicklung unter ein anderes Gesetz, wie ihre ursprüngliche Entstehung stellen?

Dieser Mißgriff wird um so auffallender, da der Verfasser das durch Gottes Einfluß entwickelte Gottesbewußtsein im Menschen in die Entwicklung der beiden andern segensreich eingreifen läßt.

So wird — der in Folge der äußern Offenbarung gesteigerte Gottesgedanke im Menschen zum Mittel: Sich selber deutlich zu werden; folglich sein Selbstbewußtsein mitzuentwickeln. Das Selbstbewußtsein aber wird von zwei Irrthümern befreit, die darin liegen, daß der Mensch bald Gott in die Welt aufgelöst — bald diese als eine selbstständige von Gott getrennt sich vorstelle; und zwar dadurch befreit, daß die äußere Offenbarung den Menschen an sein eigenes Gegenbild und dessen Verhältniß zu Gott und Welt erinnere, so wie daran, daß die Welt das beständige Gegenbild des Menschen sei.

Neben solcher Rückwirkung des entwickelten Gottesbildes auf das Welt- und Geistesbild im Menschen nimmt sich die

Außenwelt (selbst mit Einschluß des Geistes) als erziehende Macht für jedes andere Bewußtsein doch offenbar sehr überzählig aus.

Die von uns gelobte Konsequenz aber ist nur eine, von der Grundansicht des Verfassers aus betrachtet, die den menschlichen Geist ursprünglich mit Selbstbewußtsein ausgerüstet, weil sie im Schöpfungsakte schon das geistige Geschöpf vom Bewußtsein Gottes penetrirt erschaut.

Jene Grundansicht aber steht mit der unsrigen im zweifachen Gegensatze. Vor Allem unterscheidet diese den Schöpfungsakt, wodurch Gott die Kreatur als Substanz *setzt*, von dem Akte, wodurch er diese *zersetzt*, d. h. jene ins Bewußtsein versetzt. Sodann läßt sie das Bewußtsein des Menschen nicht mit dem Gottesbewußtsein beginnen; sondern mit dem Selbstbewußtsein, als Wurzel des Gottes- und Weltbewußtseins (das letztere in der Gestalt, versteht sich, wie solche dem Geiste eigen ist, d. h. nicht in der Gestalt des sinnbegabten Naturindividuums). Von Beiden in Kürze das Nöthigste.

Jener Differenzirungsakt nämlich geht für *jede* kreatürliche Substanz ursprünglich nur von Gott aus. (Für den unentwickelten Geist im Menschengeschlechte tritt an die Stelle des Schöpfers der selbstbewußte Menschengeist ein, nie aber die äußere Natur.)

Zur Unterscheidung jener beiden Akte nöthigt uns die *Idee der Kreatürlichkeit*. Denn was nicht durch sich *ist*, kann auch nicht *erscheinen* durch sich, und kann auch nur aus seinem Erscheinen durch fremden Einfluß vermittelt, sich erst als Bedingtes, Gesetztes von Anderen, denkend erfassen = wissen.

Die *Coincidenz* des Seins und Erscheinens (Wissens) [auch uneigentlich *Identität* des Denkens und Seins genannt] verträgt daher auch nur die *Idee des Absoluten*. Aber auch die *Idee von der Schöpfung* nöthigt dazu: wenn diese als Offenbarung Gottes ad extra gedacht wird, in der er seinen ewigen Gedanken (der in der Negation absoluter Persönlichkeit, im *Nichtich Gottes*, seinen *formalen* In-

halt hat) realisirt, indem er Substanzen setzt, die nicht seine Substanz sind.

Denn jene Offenbarung ist in Bezug auf Gott selber schon eine Offenbarung seiner absoluten Macht, wenn auch das geschöpfliche Sein noch nicht zum Bewußtsein vorgedrungen ist. Gott aber hat die Kreatur nicht allein Seiner selbst wegen, sondern auch Ihretwegen erschaffen, um sie in Ihm zu beseeligen, und die erste Bedingung hiezu ist: Ihr Wissen um ihr eigenes Sein und hierdurch um Gottes Dasein.

Nach unsrer Ansicht ist das Gottesbewußtsein in jeder Beziehung vom Selbstbewußtsein des Menschen (sowie dieses von Gott in seiner absoluten Persönlichkeit) abhängig. Wie wäre es auch nur denkbar, von einem Sein außer dem eigenen früher zu wissen, als dieses ein in sich wissendes geworden ist; da jenes Wissen nur dadurch möglich ist, daß ein Eindruck zu Folge einer Einwirkung von Außen her, den das davon afficirte Subjekt (der Träger desselben) nicht auf sich als Ursache beziehen kann, auf Etwas außer ihm, als Ursache bezogen werden muß. Daß nun diese Beziehung im Geiste des Menschen ganz anders geartet ist, wie bei Naturwesen, das hat die Psychologie darzuthun, aus der wir aber zu unserm Zwecke nur dies anziehen: daß der Geist aus der zweigliederigen Differenzirung seines Wesens in Passivität und Aktivität sich selber als Einheit, und diese als Sein im Gegensatze zu jener Dualität als Erscheinen seiner selbst zu erfassen im Stande ist, deßhalb, weil er ein Wesen für sich, singulare Substanz ist, d. h. ohne die concrete Gestaltung eines allgemeinen Wesens zu sein.

Dieses Erfassen Seiner als der Wurzel seiner innern Bethätigung setzt ihn allein in den Stand, aus allen andern Erscheinungen, mit denen er sowohl in der Richtung nach Oben als nach Unten hin in Beziehung tritt, die Wurzel als ihr Sein zu ziehen. So bezieht (reflektirt), d. h. denkt und kennt der menschliche Geist nicht etwa wie die höher gestellten Naturorganismen, sondern er erkennt und weiß allein und erhebt

hierdurch das Denken und Kennen der Natur an und außer ihm zum Wissen und Erkennen.

Er wird daher auch nothwendig Gott erkennen, wenn dieser mit ihm mittelst Einwirkung auf ihn in Wechselwirkung tritt, und es ist gar nicht zu fürchten, daß der Menschengeist etwa einen Fehlgriff in der Beziehung des ersten Eindruckes in Folge primitiver Einwirkung von Seite Gottes mache; denn dafür ist schon gesorgt, daß der Geist des Urmenschen nicht etwa von einer andern Macht differenzirt werde, weil er gar nicht von einer niedern, wohl aber von einer höhern Daseinsstufe ursprünglich afficirt werden kann.

Dieses ursprüngliche Finden Gottes von Seite des Menschengeistes, und sich finden Lassen von Seite Gottes, im Sichselberfinden des Menschen, ist allerdings das Werk göttlicher Thätigkeit — wie es die Kreatur schon vor jenem Funde als bloßes Schöpfungsfaktum ist, und an welches Letztere aber jene sich unmittelbar anschließend zu denken uns gar nichts hindert.

Diese sekundäre Thätigkeit ist auch vorzugsweise Offenbarung zu nennen, insofern in ihr erst Gott auch für die Kreatur offenbar wird — und insofern steht diese Offenbarung auch zur Thätigkeit Gottes als Schöpfungsfaktum im Gegensatze.

Sie läßt sich aber auch ungezwungen als ergänzendes Moment der Schöpferthätigkeit, und zwar ohne eine Wiederholung dieser zu sein, behandeln, insofern diese als Manifestation Gottes ad extra nicht bloß eine solche für Gott, sondern nun auch eine für die Kreatur ist und zwar zur Folge der Endabsicht Gottes bei jener Selbstoffenbarung nach Außen hin.

Dieser Ansicht zu Folge gäbe es also einerseits eine Offenbarung Gottes, die noch keine Religion ist, weil es eine Kreatur als gesetztes Sein giebt, ohne sich wissendes Sein zu sein; und andrerseits gäbe es eine Religion, die mit der Offenbarung durchaus coincidirt, weil jene dieser nicht etwa ihre Entwicklung, sondern selbst ihre Genesis verdankt.

Gewiß wird unser Apologet mit dieser zweiten Divergenz sich nicht zufrieden stellen, weil er sich die Offenbarung (von

ihm ausschließlich die äußere genannt) in ihrer Würde nur unter der Bedeutung eines erregenden Faktors denken kann.

Allein wir müssen ihm hier versichern: daß auch von unsrer Ansicht diese Bedeutung nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern eingeschlossen wird, jedoch mit dem Unterschiede: daß dieser bloß entwickelnde Einfluß der sekundären Offenbarungsthätigkeit Gottes zunächst nur von der Unvollkommenheit des primitiven Selbstbewußten im Menschengeiste, und hierdurch erst für die Vollendung des Gottesbewußtseins in ihm, in Anspruch genommen wird.

Dieses nimmt für seine Verdeutlichung jenes in seiner Deutlichkeit als Mittel zu Hülfe, nicht aber umgekehrt.

Und diese Ordnung ergiebt sich mit aller Konsequenz aus unserer Ansicht vom Selbstbewußtsein, in welchem das Schlußmoment sich als Gottesgedanke, als Gedanke des Unbedingten einstellt und zwar als Negation der Negativität, mit der der kreatürliche Geist sein eigenes Sein bei aller Positivität dennoch auf irgend eine Weise behaftet findet, so bald er sich als Sein für sich findet.

Alle Verdeutlichung jenes Schlußmomentes hat demnach die Deutlichkeit im Wissen Seiner selbst zur Voraussetzung.

Auf die einwendende Frage aber: Wie in diesem Wissen eine Steigerung oder Intensitivität möglich sei, dient zur Antwort: weil das Wissen um das Sein noch kein Wissen um die Qualität des Letztern ist, und zwar schon deßhalb nicht, weil die ursprüngliche Differenzirung von Seite Gottes ohne Wissen und Willen von Seite des Geschöpfes vor sich geht. In der Rückwirkung auf die äußere Einwirkung von Seite Gottes, so wie in der Aufnahme dieser, die beide mit Nothwendigkeit eintreten, wird ja das Geschöpf zuerst ihm selber in seinen Grundthätigkeiten erst aufgeschlossen.

In dieser ursprünglichen, unausbleiblichen und deßhalb nothwendig eintretenden Selbstoffenbarung des menschlichen Geistes hat sich ihm die Qualität seines Wesens noch nicht erschließen

können, wenn jene etwas Edleres als jene Naturnothwendigkeit sein sollte; und das muß sie sein zu Folge des Gegensatzes, in welchem der Geist zur Natur ursprünglich gesetzt worden ist.

Und da jede Qualität als Urbeschaffenheit jedes geschaffenen Prinzips sich vorzugsweise in der positiven Seite desselben, d. h. in dem Willen und seiner Bethätigung kund giebt; der Wille aber vorzugsweise nur vom Willen angeregt wird; so wird auch die Offenbarung Gottes als Differenzirung des Geistes darin ihr Schlußmoment finden, daß der Wille Gottes als solcher dem Willen des Geistes offenbar werde, und zwar zu Folge der Gegensätzlichkeit zwischen Gott und Kreatur, jener in der negativen Form des Verbotes, damit dieser in der positiven Form, er mag nun verneinend oder bejahend das Verbot behandeln. Und jener Moment ist es, den unsere Ansicht als die Freiheitsprobe bezeichnet und ausgezeichnet hat.

In ihr, wie sie immer ausfallen möge, vollendet sich das Selbstbewußtsein des Menschengeistes, und hierdurch zugleich das Welt- und Gottesbewußtsein. Er weiß sich von nun an nicht bloß als Sein, sondern als spontanes freies Sein aus jener Freithätigkeit; er weiß das Sein der Natur nicht bloß im Gegensatze zu ihm, sondern jenes in der Qualität der Nothwendigkeit. Ueber beide Sphären aber des geschöpflichen Daseins erhaben und überdies in qualitativer Verschiedenheit muß er sich das Wesen Gottes denken, eben weil er sich den Gegensatz zwischen Geist und Natur schon als einen mit qualitativer Verschiedenheit ihrer Lebensprinzipe denken muß.

Und mit diesem Grund- und Wurzelgedanken denkt er zugleich Gott als den außerweltlichen, sowie die Welt als eine außergöttliche in ihrer ursprünglichen Position durch Gott als Sein und Bewußtsein durch sich.

So zählen wir denn drei Momente in der Offenbarung ad extra, die wohl alle — (im Gegensatze zu den drei Momenten in der Offenbarung Seiner ad intra) — mit vollem Rechte äußere Offenbarungen genannt werden können und

wovon das erste ein Moment der Setzung der kreatürlichen Substanzen, das zweite ein Moment der Zersetzung — und das dritte das Moment der Vollendung der letztern gedacht wird; und wovon das letzte das vorangehende, und dieses das erste zur nothwendigen Voraussetzung hat; und wovon das erste nur als Kreation, die nachfolgenden aber keineswegs als fortgesetzte Kreation zu denken ist; bei alle dem, daß durch diese das Schöpfungsfaktum — die Kreatur (und die geistige besonders) zu seiner Entwicklung und Durchbildung gelangt.

Ist aber mit diesen drei Momenten die äußere Offenbarung Gottes zur Entwicklung der Religion als des Gottesbewußtseins im Menschen und hiermit diese Entwicklung selbst als geschlossen und vollendet hienieden zu denken; so müssen andere Momente einer äußern Offenbarung, (wenn sich solche in der fernern Geschichte unsers Geschlechtes vorfinden sollten) unter eine andere Kategorie, als die der Entwicklung der Urreligion, gebracht werden können.

Ihre Bedeutung muß ferner zu Folge ihres Gegensatzes zu den frühern eben so eine geistig-ethische sein, wie die der frühern eine geistig-intelligente war. Ja, es ist endlich jetzt schon zu ahnen: daß sie sich eben so um ein neues Schöpfungsfaktum drehen werden, wie die zwei letzten Momente der frühern äußern Offenbarung das alte Schöpfungsfaktum zur Voraussetzung hatten.

Es wird daher auch für die Offenbarungsmomente innerhalb des Verlaufes der Weltgeschichte ein anderes Grundgesetz aufzusuchen sein als das, wie es unser Apologet in der Continuität der Offenbarung aufgestellt hat, womit er für diesen Fall die fortschreitende Entwicklung als allgemeines Gesetz der Menschenbildung bezeichnen will, und welchem Gesetze Gott selber auch in seiner Offenbarung entsprechen müsse, damit Er sich selber nicht widersprechend gedacht werden dürfe.

Es ist auch klar, daß — (selbst die Richtigkeit jenes allgemeinen Gesetzes vorausgesetzt) — die Religion des Menschen

doch nicht unbedingt unter dasselbe gestellt werden könne; da sie in einem ganz bestimmten Verhältnisse des Menschen mit gleich bestimmten Coefficienten desselben Verhältnisses (nämlich zur Gottheit und zur Mitwelt) aufgeht, das aber durch das unbedingte Gesetz des Fortschrittes (das in seiner vollendeten Allgemeinheit auch die Unendlichkeit involvirte) eben um den Abschluß jener Bestimmtheit, und hiermit um die Bestimmtheit selber gebracht würde.

Hiermit hätte sich Referent zugleich den Weg gebahnt zur Beurtheilung der polemischen Parthie, wie solche im 10. §. dieses Abschnitts zu finden ist.

Er hat es daselbst zuerst zu thun mit den Naturalisten unter den Theologen als den Vertheidigern der Offenbarung seit der Zeit der englischen Deisten und Naturalisten. Er tadelt an ihnen: daß sie sich selber auf den Boden des Naturalismus gestellt hätten durch die Behauptung: daß die Vernunft aus sich selbst oder unterstützt von Naturbetrachtung wahre Religion theoretisch und praktisch entwickeln könne, aber nur bis auf einen gewissen Punkt; mit welchem sodann das Bedürfniß einer höhern Belehrung eingetreten, welchem Gott auch wirklich abgeholfen habe. Kurz: die Nothwendigkeit einer Offenbarung wird von ihnen aus der Unzulänglichkeit der Natur- oder Vernunftreligion bewiesen.

Das bekannte Axiom: In allen Dingen ist der Anfang das Schwerste, leistet unserm Apologeten hier treffliche Dienste.

Er findet vor Allem jenen Stillstandspunkt unbegreiflich, selbst unter Voraussetzung, daß die Unterscheidung zwischen höhern und niedern (schweren und leichten) Religionswahrheiten ihren Grund habe, den er selber aber aus dem Grunde verwirft, weil sich alle jene Wahrheiten um die Beziehungen des Endlichen zum Unendlichen, des Geschöpfs zum Schöpfer drehen, und daß — wenn die Vernunft auch nur eine von jenen selbst entwickelt — ihr auch hiermit schon die Entwicklung aller andern gerathen müsse. Immer müsse sie den Weg von sich

aus zu Gott machen und dieser sei für jede Wahrheit gleich weit und gleich nahe.

Wir können ihm in Allem um so leichter beistimmen, weil es nach unserer Grundansicht nicht nur keine Religion ohne Offenbarung, sondern auch kein Selbstbewußtsein des Geistes, keine Vernunft (als Thätigkeit, wohl aber als Receptivität für Gott) ohne Offenbarung gibt. Unter dieser aber verstehen wir den differenzirenden Einfluß durch die Sinne und die Sinnenwelt vermittelt; sondern schon darum: weil von Gott als außerweltlichem Wesen das Moment der Aeußerlichkeit sich auch auf jenen Einfluß überträgt.

Sodann kommt der Verfasser auf die Modifikation jenes Naturalismus durch die kritisch-kantische Schule zu reden.

In dieser, heißt es, konnte gar nicht mehr die Rede davon sein: Wie viel und wie wenig die theoretische Vernunft von Gott — ohne Offenbarung desselben wisse; sondern nur: Wie viel die Offenbarung zur Unterstützung der praktischen Vernunft, und ihres kategorischen Imperativs beitragen könne. Und daraus bildete sich nun die Vorstellung von einer hypothetischen Nothwendigkeit der Offenbarung.

So wies Fichte besonders dieser einen Platz an in dem möglichen sittlichen Verfalle des gesammten Menschengeschlechtes, der eine Sanction des Sittengesetzes von Neuem in einer Erscheinung postulire, in der ein weltbeherrschender Wille sich ausspreche.

Die Polemik tadelt an dieser Vorstellung zuerst die Zufälligkeit der Offenbarung in Folge des sittlichen Verderbens als eines puren Casus.

Dann die Unbegreiflichkeit: Wie Gott, der im Gemüthe (nach kritischer Vorstellung) unter dem Sittengesetze stehe, in jener äußern Erscheinung über dasselbe sich stellen solle, und so dem Gesetze eine Auktorität verleihen könne, die Gott selber nur von diesem Gesetze erhalten habe.

Uns ist aber vor Allem diese Unbegreiflichkeit am Verfasser unbegreiflich, da sie handgreiflich auf einer Confundirung des

subjektiv-formalen Herganges (des dialektischen Prozesses) im erkennenden Subjekte mit dem objektiv-realen Vorgange besteht.

Gott steht deßhalb noch gar nicht objektiv (oder an und für sich) unter dem Sittengesetze, weil im Denkgeiste der Gottesgedanke jenes Gesetz als einen Gedanken zur Voraussetzung hat. Gerad umgekehrt, muß das Gesetz unter Gott (an und für sich) stehen, weil Er — (für mich, d. h. im Denken) nach dem Gesetze sich erst einstellt.

Diese Tirade erinnert an die wissensscheue Poltronerie aus Jacobi's Zeiten, der auch allen Beweis vom Dasein Gottes verwarf aus Hochachtung vor der Majestät desselben, die er herabgesetzt wähnte, wenn sich ihr Träger aus Prämissen im Schlußsatze zum Durchbruche bringen lasse.

Sollte vielleicht der Verfasser von einer ähnlichen Gottesscheu verfolgt worden sein, als er das Gottesbewußtsein als Wurzel der zwei andern aufstellte? — Der Seiner selbstbewußte — dreipersönliche Gott ist allerdings die Realprämisse alles und jeglichen Bewußtseins im Himmel und auf Erden und wird es wahrlich, uns nicht zur Sünde anrechnen, daß er in Uns zur formalen Conclusion wird; wenn wir dabei nur nicht vergessen: diese Conclusion in eine Prämisse umzusetzen, und wozu aber keine größere Kunst erfordert wird, als wie solche der Organismus unsers sinnlichen Auges schon besitzt, in welchem sich die Außenwelt auch im verkehrten Bilde reflektirt, ohne daß der Mensch deßhalb die Gegenstände der letztern und sich selber auf den Köpfen stehend erblickt.

Dazu kommt noch, daß unser Apologet ja selber behauptet: Gott könne allgemeinen Weltgesetzen nicht widersprechen, ohne sich selber zu widersprechen.

Ist aber dies, nun dann steht ja Gott auch unter den Gesetzen, die er selber gegeben hat; und wenn er bei dieser Selbstbeschränkung von Zeit zu Zeit im Nothfalle Manches thut, um jenen Gesetzen Geltung zu verschaffen; so beweist er hiermit nur, was ihm selber sein Gesetz, d. h. Er sich selber gilt;

und wir können daraus lernen, was Er und sein Wille Uns mitgelten solle.

Was aber das Moment der Zufälligkeit betrifft, so hätte sie sehr leicht gehoben und gegen die Nothwendigkeit ausgetauscht werden können, wenn die Schule den Verfall der Sittlichkeit im Geschlechte als einen nothwendigen unter Voraussetzung des Sündenfalls im Urmenschen aufgestellt hätte. Wir zweifeln aber, ob unserm Apologeten solch eine Nothwendigkeit zusagen würde, weil er jene doch nur auf Kosten der Freiheit eingeführt behandeln würde.

Es ist auch endlich nicht sowohl jene Zufälligkeit, die unserm Apologeten in jener Ansicht mißfällt, als vielmehr etwas ganz Andres, was er in ihr vermißt, er nennt es das „vermittelnde Dritte, wodurch und worin die Erscheinung eines höhern Willens als Offenbarung Gottes erkannt werde." Dieses Dritte aber könne nur die Idee von Gott sein, diese aber werde von den Anhängern der absoluten Vernunftautonomie negirt, indem sie jene für etwas vom Menschen Erzeugtes, bloß aus dem Sittengesetze Abgeleitetes gelten lassen.

Dem Gesagten zu Folge aber steht es mit jener Negation nicht so übel, als uns der Polemiker glauben machen möchte, so lange der Uebelstand nur in die Selbsterzeugung und diese in die Ableitung gesetzt wird. Es stünde ungleich schlechter mit jener Idee, wenn diese kein Moment im Selbstbewußtsein wäre, das der Geist doch in sich selber erzeugt, wenn auch nicht ausschließlich durch und aus sich selber. Denn dann wäre jene Idee das ausschließliche Erzeugniß Gottes selber, und nur dadurch erklärbar, daß Gott, als Sich selber im Menschen denkend, vorgestellt würde.

Die Konsequenzen aber aus dieser Vorstellung werden unserm Apologeten gleichfalls nicht zusagen. Kurz, jenes Dritte kommt den Vernunftautonomisten keineswegs abhanden, wenn sie dasselbe auch für keine Kategorie oder Bild ansehen, unter die sich jene Erscheinungen als Offenbarung eines höhern Wil-

lens subsumiren ließen. Jenes Dritte ist für sie eben theils der kategorische Imperativ, theils sein inseparables Postulat, und so lang jener nicht in der Gattung ausstirbt, ist auch jenes Dritte in ihr nicht ganz abhanden gekommen. Freilich wenn die kritische Schule sich dahin geäußert haben sollte, daß Gott dann erst, sich offenbarend, einschreiten müsse, wenn jener Imperativ nicht nur Nichts mehr zu befehlen, weil ihm Niemand mehr gehorchen will, sondern auch Nichts mehr zu promulgiren habe, sei's nun, daß die Vernunft durch den sittlichen Verfall das Gehör oder die Sprache eingebüßt habe, und wo ihr dann Niemand mehr gehorchen könnte; dann ließe sich ihre hypothetische Nothwendigkeit, freilich nur als kategorischer Unsinn, verkaufen.

Referent aber ist der Meinung, daß eine Religionsphilosophie des positiven Christenthums das ethische Moment der kritisch-fichteschen Schule nicht so ausschließlich als Bagatelle behandeln dürfe, wenn sie ihm auch in ihrer Theorie der Offenbarung für unsre Tage einen andern Platz anzuweisen genöthigt wäre.

Der Verfasser hat es ferner mit den Rationalisten zu thun.

Insofern diese den Offenbarungsbegriff noch Etwas gelten lassen, heißt es, sollen sie der Offenbarung nicht bloß ein praktisches, sondern auch ein theoretisches Moment zugestehen, welches sie aber bloß auf die Einführung der Vernunftwahrheiten in die Gemüther der Menschen beschränkten.

An dieser Ansicht wird nun getadelt: erstens die veraltete Vorstellung, als könne die Religion ohne innere Grundlage, bloß von Außen her, in die Menschen gebracht werden.

Dann die jüngere Vorstellung: wornach Ursprung — Gewißheit, ja die ganze Kraft der Religion, auf der Vernunft ruhe. Allein — eben weil es mit dieser so steht, werden die Gegner antworten, so kommt wohl die Offenbarung, nicht aber die Religion selber, von Außen her in den Menschen.

Der dritte Tadel aber ist der gewichtigste. Sollte näm-

lich unter Einführung so viel als Bestätigung verstanden werden; so müßten die religiösen Ideen in ihrem Ursprunge in Ungewißheit und im Leeren schwanken, bis sie in den Thatsachen der Offenbarung zu erfüllten Wirklichkeiten würden, und an ihnen erst festen Halt und sichere Wahrheit gewännen.

Wir stellen diesen Tadel mit einer andern Aeußerung unsers Apologeten zusammen, die er zum Lobe seiner Grundansicht dort aufgestellt hat, wo er von dem Charakter der Offenbarung als äußeren Erscheinungen und Anschauungen gesprochen, wie wir bereits vernommen. In der Kongruenz des Innern und Aeußern (des Gottesbildes mit seinem Eindrucke auf das unentwickelte Gemüth und der sinnenfälligen Anschauung mit seinem Eindrucke auf das entwickelte Wahrnehmungsvermögen) wird die Wahrheit und Wirklichkeit des religiösen Wissens erkannt.

Der Verfasser kann an sich nachträglich ebenfalls die Frage stellen: Ob es ein religiöses Wissen gebe, ohne daß dieses als Wahrheit und Wirklichkeit erkannt werde? Und beantwortet er sich diese mit Ja, nun dann ist auch das Gottesbewußtsein im Menschen, (oder das Gottesbild in seinem Eindrucke auf das Gemüth) noch ohne Wahrheit und Wirklichkeit und hiemit auch ohne Gewißheit. Wie aber sodann durch jene äußern Anschauungen, bei aller Verkörperung göttlicher Gedanken in ihnen, von Außen her die Erkenntniß eingeleitet werde, daß jenes Bild und Gedanke von Gott, Wahrheit und Wirklichkeit sei; dies ist uns der Apologet bisher schuldig geblieben, und wird es auch in Zukunft bleiben, so lange er den Standpunkt des Kriticismus behauptet, wenn er auch alle erdenklichen Modifikationen mit ihm noch vorzunehmen gesonnen wäre.

Solch eine Modifikation ist diese:

Der kritischen Grundansicht zu Folge giebt es kein ursprüngliches Bewußtsein der Kategorieen im Geiste. Jenes tritt erst ein mit der Einwirkung der Außenwelt, und der darüber erbauten empirischen Begriffssphäre. Mit seinem Eintritte aber geht zugleich dem Denkgeiste der aprioriſche Charakter derselben auf.

Der Mensch aber hat, der Apologetik zu Folge, ein Bewußtsein vom Gottesbilde in ihm, es ist dies ja eben sein Gottesbewußtsein, das ihm zugleich zum Bewußtsein Seiner selbst verhilft. Es wird auch in jenem deßhalb eine Gewißheit liegen müssen, wenn diese auch keine Wahrheit und Wirklichkeit sein sollte.

Aus dieser Modifikation erklärt sich wohl die Abneigung unsers Apologeten, das Gottesbewußtsein im Menschen eine innere Offenbarung zu nennen, weil er hiemit ihm schon eine Wahrheit und Wirklichkeit beizulegen fürchtet, die ihm doch erst durch jene äußern symbolischen Erscheinungen zukommen soll, deren Inbegriff die äußere Offenbarung im eigentlichen Sinne nach Ihm genannt zu werden verdient.

Wir aber müssen gestehen, daß uns jene Modifikation die Kurzsichtigkeit des Verfassers doch nicht erklärt, Sich ein Wissen und Gewißheit, ja sogar ein Gottwissen und seine Gewißheit, ohne Wahrheit und Wirklichkeit zu denken.

Aber ein Erklärungsgrund dürfte sich in der falschen Scheu finden lassen: mit der Nachfrage um die Gewißheit in Wahrheit und Wirklichkeit zuerst bei der Kreatur zu beginnen, statt bei dem Schöpfergotte mit ihr anzufangen.

Um dem Wissensstolze auszuweichen, wirft man sich gewöhnlich der falschen Demuth in die Arme; ist diese aber mit der Falschheit gepaart, so kann sie auch zu keiner Wahrheit und Gewißheit führen. Steht der Geist mit göttlichem Rechte über der Natur und ihrem formalen Begriffsleben; dann hat auch der ihm eigenthümliche Ichgedanke (das Wissen von Sich als Sein für sich) und hiemit der Gedanke von Substanz und Kausalität eine Prärogative, worauf Er im Namen Gottes stolz zu sein alles Recht hat. Und liegt ein Moment der Schuld darin, Sich früher als Gott zu denken, so trägt diese Schuld nur der allein, der Sich auch früher als die Kreatur dachte, weil jede formale Negation eine reale Affirmation eben so voraussetzt, wie diese jene zu ihrem Nachsatze haben muß. — Nur der allein trägt die Schuld, der seinen

eigenen Gedanken (vom Nichtich Seiner absoluten Ichheit) in der Substanzialisirung desselben zugleich die Bestimmung gab: abermals Gedanke — Wissendes Sein — Selbstbewußtsein zu werden.

Doch die für uns wichtigste Seite der Controverse — ist die gegen die wissenschaftlichen Begriffsbestimmungen der Offenbarung aus der neuesten Zeit — nach welchen diese bald als Aeußerung der göttlichen Gnade zum Heile des Menschen, bald als erlösende Thätigkeit Gottes zur Tilgung des bösen Hanges in der Menschenwelt und zur Herstellung der wahren Religion angegeben wird.

Hierüber nun äußert sich der Verfasser S. 139.: So gewiß es sei, daß die Offenbarung nach dem Sündenfalle ihre praktische Richtung, ihr Ziel auf die Erlösung gestellt; so wenig scheine es anzugehen, daß man den allgemeinen und wissenschaftlichen Begriff nach dem empirisch-historischen Ziele derselben (teleologisch) bestimme.

Und warum nicht?

Einerseits sei es Aufgabe der Wissenschaft, das Historische aus seiner innern Natur als ein nothwendiges zu begreifen, (d. h. nicht bloß nach dem empirischen Nexus der Zweckmäßigkeit des Einzelnen in ihm).

Der Sündenfall aber als Thatsache sei keineswegs als etwas schlechthin Nothwendiges hinzunehmen, weil hiermit zugleich die menschliche Natur als schlechthin zum Bösen geneigt, und Gott selber als Urheber des Bösen vorausgesetzt werden müßte.

Nehme aber andrerseits der Sündenfall seinen Ursprung aus der Freiheit, so sei dieser ein zufälliger. Um nun aus dieser Zufälligkeit (den Anforderungen der Wissenschaft zu Folge) herauszukommen, müsse man sich über den Sündenfall erheben, und bis zu den Anfängen des Menschen zurückgehen, um aus der reinen Natur desselben (die allein das Gesetzmäßige — Nothwendige in sich trägt) das Verhältniß der Offenbarung zum Menschen sammt ihrem rein und menschlich nothwendigen Begriffe aus jener abzuleiten.

Dieſes Raiſonnement verſchafft uns abermals Gelegenheit, auf einen ſehr gangbaren Mißgriff in wiſſenſchaftlichen Leiſtungen unſre Leſer aufmerkſam zu machen. Jener beſteht darin: Zuerſt unter dem Begriffe, den die Wiſſenſchaftlichkeit vom philoſophiſchen Begründer irgend eines Gegebenen fordert, nur den logiſch- oder formal-allgemeinen zu verſtehen; und ſodann dieſe formale Allgemeinheit mit der realen Nothwendigkeit zu identificiren, von der es heißt, daß ſie von der Wiſſenſchaftlichkeit ebenfalls begehrt werde.

Seinen Grund aber hat jener offenbar in der Nichtunterſcheidung des Begriffes und der Idee, die beide Denkweiſen ſind, aber zwei weſentlich verſchiedenen Daſeinsſphären als Offenbarungsweiſen ihrer Subſtanzen anheimfallen, nämlich dem Natur- und dem Geiſterreiche.

Das wiſſenſchaftliche Verfahren fordert allerdings eine Nothwendigkeit, dieſe aber kann nichts anders ſein, als der dialektiſche Takt in der Auffindung des letzten und allein zureichenden Realgrundes von jenen Thatſachen, mit denen es der Denker gerad zu thun hat.

Dieſer letzte Grund iſt auch ein allgemeiner Grund, inſofern er jener beſtimmten Totalität von Thatſachen zukommt, die ihm ihr Daſein verdanken. Dieſe Allgemeinheit aber iſt ſo wenig die formale des logiſchen Begriffs, und jene Nothwendigkeit ſo wenig die reale der Naturſubſtanz, als Gott den Namen der höchſten Allgemeinheit (des abſoluten Begriffs) und der realſten Nothwendigkeit verdient, weil aus ihm alles Daſein begriffen, d. h. auf ihn zurückgeführt werden muß, ſo wie es von ihm urſprünglich ausgegangen iſt.

Oder ſollte Gott wirklich der abſolute Begriff ſein, und aus ihm alle Kreatur, die freie wie die nothwendige, nur logiſch begriffen werden?

Würden beide aber nur logiſch aus ihm begriffen, ſo könnten beide nur als Beſonderungen Seiner ſelbſt als der reinſten Allgemeinheit gedacht werden; daß ſich aber dann mit jenen Beſonderheiten die Prädikate qualitativ weſentlicher Verſchie-

denheit ſchlechthin nicht vertragen, iſt handgreiflich, weil das Verſchiedene, was in einem Dritten ſich weſentlich gleich, unter einander nicht weſentlich ungleich gedacht werden kann (verſteht ſich, ſo lang jenes Dritte als Genus, die Zweiheit aber als Beſonderung aus ihm gedacht wird).

Sollen nun die weſentlichen Unterſchiede im kreatürlichen Daſein feſtgehalten und doch zugleich aus Gott begriffen werden, ſo wird es wohl noch eine andere und beſſere Methode der Erkenntniß und Erklärung geben müſſen, und dieſe iſt die ideell-formale im Gegenſatze zur logiſch-formalen. In ihr wird die Freiheit aus Gott begriffen (und ebenfalls mit Nothwendigkeit) ohne daß jene dabei als ſolche aufgegeben und in Nothwendigkeit verwandelt werden müßte; durch daſſelbe Begreifen in ihr wird auch die Naturſubſtanz begriffen, ohne daß dieſe erſt durch dieſes Begreifen zu ihrem Nothwendigkeitscharakter gelangte. Und endlich werden Beide, der freie Geiſt und die nothwendige Natur, aus Gott begriffen, ohne durch dieſen Vorgang — Gott ſelber entweder zum freien oder nothwendigen Weſen, oder zu Beiden zugleich zu machen, der in ſeiner weſentlichen Verſchiedenheit von Beiden (die ſeine Außerweltlichkeit ſelber iſt) an jenen beiden Prädikaten im eigentlichen Sinn keinen Theil nimmt.

Eine Apologetik alſo hat ſich gar nicht zu fürchten, den Sündenfall als freie Thatſache, (d. h. als Bethätigung des freien Geiſtes) aus Gott zu begreifen; denn durch dieſes nothwendige Begreifen wird die Sünde ſelber als freie That ſo wenig zur nothwendigen That, wie Gott ſelber hiermit zum Urheber des Böſen geſtempelt.

Sie hat ferner ſich auch gar nicht zu fürchten (für den Fall, daß ſie zuvor den Sündenfall aus der Freiheit und hiermit als etwas Zufälliges begriffen haben ſollte) der Forderung von Seite der Wiſſenſchaft mit jener Zufälligkeit nicht zu genügen.

Der Zufälligkeit iſt der Stachel ſchon gebrochen, ſobald die Sünde als Offenbarung der Freiheit des Geiſtes begriffen

ist, welche eben nur darin als Freiheitsoffenbarung gedacht werden kann, daß sie durch einen von zwei Momenten als faktische gedacht werden muß. Kurz: ist der Dualismus der Bethätigungsakte des freien Wesens aus der Freiheit begriffen; so ist auch hiemit schon der jedesmalige, als gegeben vorliegende, Akt begriffen und mit der Zufälligkeit im Begreifen ist es zu Ende und nur gegen diese als eine hinfällige Operation legt die Wissenschaft ihre Protestation ein.

Es ist überdies durchaus unrichtig, das aus der Freiheit allein Erklärbare mit dem Namen Zufälligkeit zu belegen. Es ist so frei, wie seine Wurzel die Freiheit, aus der es hervorgebrochen. Es kann daher auch nur der realen Nothwendigkeit in der Natur entgegengesetzt werden, nicht aber jener Nothwendigkeit, die in jeder Denkoperation des Geistes liegt, wenn er Thatsächliches formal begründen und so erkennen will.

Die Apologetik thut allerdings wohl daran, sich über den Sündenfall zu erheben, aber sie hat unstreitig mehr und darum zu Viel gethan, wenn sie jenen fallen läßt, weil er ein Zufälliges sei; und sich nun dafür an den Zustand des Menschen vor dem Falle hält, um hier dem Verhältnisse der Offenbarung zum Menschen und hiemit dem wissenschaftlichen Begriffe auf die Spur zu kommen.

Jener Zustand wird von ihr die reine Natur genannt, und mit Recht verdient sie diesen Namen vor ihrer Verunreinigung durch die Sünde.

Diese Natur soll nebst dem auch allein das Gesetzmäßige und Nothwendige in sich tragen.

Was für ein Nothwendiges aber, muß man hier fragen? Muß jene Natur nicht auch schon die Freiheit in sich tragen, wenn auch noch ohne Offenbarung derselben als Freithätigkeit? Und hört etwa die Freiheit auf — Gesetzmäßigkeit zu sein nach ihrer Selbstbezeugung — sei es nun durch welchen Akt von Beiden immer, innerhalb welchen ihre Selbstbethätigung vor sich gehen kann?

Wir glauben nicht, daß unsre Ansicht und unser Stand-

punkt, der Apologetik darin ein Schuldner geblieben sein dürfte, daß sie die Uranfänge des Menschen vernachlässigt habe, und deßhalb in der wissenschaftlichen Bestimmung des Offenbarungsbegriffes zurückbleiben müsse.

Jene hat die Freiheitsprobe als den Schlußmoment in dem Differenzirungsprozesse des Menschengeistes, wie diesen Prozeß als Ergänzung der Kreation, als Offenbarung Gottes ad extra aufgestellt — ohne sie als fortgesetzte Schöpfung hinzustellen. — Und doch verbietet uns gerade dieser Rekurs auf die Uranfänge, die Offenbarung, die im Christenthume liegt, als eine Fortsetzung jener äußern Offenbarung zu denken, die — nach dem Schöpfungsfaktum — als Bedingung für das Selbstbewußtsein der geistigen Kreatur — wissenschaftlich begriffen wurde. — Doch wir wollen der Apologetik nicht vorgreifen.

Wir stehen nun bei dem III. Abschnitte, der von den besondern Zwecken der Offenbarung handelt.

Den Uebergang dazu bildet schon der letzte (13.) §. des vorigen Abschnittes, der sich mit einer Zerlegung des allgemeinen und noch abstrakten Begriffs der Offenbarung *) in seinen besondern Inhalt beschäftigt, um auf diese Weise jenen Begriff bei all seiner Abstraktion selber noch zu rechtfertigen. Denn dies fordre der eigenthümliche Zweck der Apologetik.

Bei dieser Gelegenheit schmeichelt der Verfasser sich, einen Fehler der neuesten Apologeten zu vermeiden, indem er den Begriff und die Theorie der Offenbarung in einer Weise zu entwickeln verspricht, die der ganzen Reihe und nicht bloß einem Gliede der historischen Offenbarungen angemessen sei — ohne darum zu übersehen, welche Merkmale sich an den einzelnen Gliedern derselben herausstellen.

Jene Analyse giebt uns nun folgende wesentliche Gesichtspunkte:

---

*) Als Summe solcher äußern Erscheinungen und Anregungen, durch die dem Menschen das Göttliche zur unmittelbaren (nicht durch Reflexion erzeugten) Anschauung gebracht wird.

1. Die Thätigkeit Gottes in der Offenbarung.

Gott und sein Wesen ist es ja, was uns in ihr offenbar werden soll, Beides aber kann dem Menschen Niemand außer Gott offenbaren, Gott ist also — wie das Gegenständliche, so das primitiv Thätige in aller Offenbarung; wenn diese als eine mögliche gedacht werden soll.

2. Die Empfänglichkeit des Menschen für die Offenbarung.

Hier hat die Apologetik den Beweis zu führen: Wie der Mensch zur Anerkennung jener offenbarenden Thätigkeit Gottes und hiermit zur Gewißheit einer wirklichen Offenbarung gelange.*)

3. Das Verhältniß der (offenbarenden) Thätigkeit Gottes zur Empfänglichkeit des Menschen in concreto — oder — der Prozeß der Offenbarung in ihrer wirklichen Entwicklung.

Hier habe es die Apologetik, heißt es, mit dem Materiale der Offenbarung zu thun (wie zuvor mit dem Formale oder dem Wie des Gebens und Empfangens). Die bisherige Apologetik aber habe jenes Materiale als den Inhalt der Offenbarung bezeichnet, weil sie die Offenbarung selbst einseitig als bloße Belehrung oder Unterricht aufgefaßt habe. Dieser aber sei so wenig der Offenbarung letzter Zweck als die Religion im Menschen, zu deren Entwicklung doch die Offenbarung diene, einzig in der Erkenntniß des Göttlichen liege.

Auf die Frage also: Welches sind die andern Zwecke? giebt uns der III. Abschnitt die bestimmtern Antworten.

Als besondere Zwecke leitet sie unser Apologet aus dem allgemeinen Zwecke ab, den er in der Entwicklung der Religion findet. Ja der allgemeine hat seinen eigentlichen nur in den besondern Zwecken; als diese werden nun aufgestellt:

1. Belehrung, die der Verfasser als den allgemeinen Ausdruck bezeichnet: Wie die Offenbarung Erkenntniß befördere, ohne sich auf das Wie und Wodurch einzulassen.

*) Da unser Apologet diese zwei Punkte später umständlicher bespricht, so kann auch Referent seine Bemerkungen: ob diese sich aus dem aufgestellten Offenbarungsbegriffe richtig ergeben, gleichfalls verschieben.

2. Erweckung: der Form (Wie) nach wird sie die Wirksamkeit genannt, wodurch der Geist Gottes (und zwar ohne Vermittlung eines Aeußern) mit dem Geiste des Menschen in eine Verbindung tritt zu dem Zwecke: ihn zu bestimmen zur Allseitigkeit des religiösen Lebens. Dem Wesen (Was) nach hat sie es mit dem Willen (als dem Prinzip des Lebens) zu thun. Diesen erhöht sie, wo sie ihn geschwächt findet, ja sie restaurirt ihn, wo sie ihn getilgt findet.
3. Stiftung einer positiven Religionsgemeinschaft.

Ohne diese entbehrte die Religion den Charakter der Oeffentlichkeit und Allgemeinheit, und hiemit die Religion des Einzelnen den geschlechtlichen Charakter. Es heißt zwar, daß Religion in einem Geschlechte zum religiösen Gemeinleben werde, und hiermit zur öffentlichen Religionsübung. Wenn diese aber alle Glieder des Gemeinwesens binden solle, so müsse jene von Gott selber — d. h. per relationem — ausgehen, und nicht bloß vom Oberhaupt des Gemeinwesens.

Von diesen drei Zwecken wird nun die Unveränderlichkeit wegen der Unveränderlichkeit der menschlichen Natur behauptet. Sie würden geblieben sein, heißt es, auch wenn der Mensch beharrlich seinen Willen dem Willen Gottes untergeordnet hätte. Die Offenbarung würde fortgefahren sein: ihn auf der Bahn des Guten zu unterstützen. Allein — da das Gegentheil eintrat, so modificirte dieses jene besondern Zwecke, und in dieser Beschaffenheit heißt nun die Offenbarung — Erlösung.

Diese belehrt jetzt den Menschen, als einen Befangenen im Irrthume und Sünde, damit er zurückkehre, denn dem Bösen in seinem Ursprunge liegt der Abfall von der Wahrheit (der Irrthum, S. 171.) zu Grunde. Sie erweckt ihn, als einen, dessen Lebenskraft fast erstorben ist. Sie stiftet unter den Neubelebten eine Gemeinschaft, die sich zur Gleichförmigkeit mit dem Bilde des Sohnes Gottes heranbildet.

Von diesem Bilde heißt es S. 173: „Daß es dasselbe sei,

wornach der Mensch ursprünglich geschaffen worden (also das eigentliche Urbild) und welches er in sich ausbilden sollte. Weil er es aber nicht that, so mußte es der Eingeborne des Vaters vollkommen darstellen in menschlicher Erscheinung — damit den Uebrigen die Ausprägung erleichtert würde." Diese göttliche Hülfe (die den ursprünglichen Zustand wieder herstellt und zu deren Anerkennung das Unvermögen der geistlich und sittlich geschwächten Menschheit nöthigt) wird die Gnade Gottes zu unserer Erlösung — gratia medicinalis genannt.

Wir können unsern Apologeten versichern: daß wir keine Stelle in seinem Werke so oft gelesen und wieder gelesen haben als diese, weil wir es nicht für möglich hielten: daß ihm dieselbe Stelle weder den alten Pelagianismus, noch den neuen seit der Reformation gangbaren Vorwurf von Seite der evangelischen Theologen gegen die Lehre der katholischen Kirche ins Gedächtniß gerufen haben sollte; und weil wir es nicht für möglich hielten, daß der Verfasser, der bisher auf alle Irrlichter aus dem Moorgrunde des Naturalismus und Rationalismus Jagd gemacht, am Ende selber mit dem rechten Beine in den Sumpf gerathen sollte. Was wird die evangelische Kirchengemeinde zu solch einem Funde sagen, der für sie den faulen Fleck der katholischen Christologie herausstellt, wie nicht leicht eine andere Stelle. Gewiß das bekannte: naturam expellas furca tamen usque recurret! Und sie hätte Recht, wenn es Kirchenlehre wäre: den Zweck der Menschwerdung des λόγος als des Urbildes der Gottheit, in die Erleichterung unserer sittlichen Bestimmung zu legen, die in die Ausprägung desselben Urbildes gesetzt wird. Wahrlich! diese gratia medicinalis ist noch kein Universalmedicament, um den Rationalisten unserer Zeit den verdorbenen Magen zu restauriren, den jeder Bissen aus der alten Glaubenslehre zum Erbrechen reizt, wenn er nicht in einer moralischen Wassersuppe als verkümmertes Fettauge herumschwimmt.

Hat vielleicht unser Apologet geglaubt: durch das Nachfolgende, jener Stelle den pelagianischen Nachgeschmack zu ver-

süßen. „Ich kann mich nicht (sagt er zu Ende des §. 18.) mit der Ansicht vereinigen, welche die Erlösung als gleich ursprünglich mit der Offenbarung, oder gar mit der Schöpfung setzt; und daher den ursprünglichen Begriff der Offenbarung mit dem der Erlösung zusammenfallen läßt (Siehe Nitzsch Glaubenslehre §. 24.)"

„Und wenn das neue Testament die Offenbarung Gottes in Christo mit der Erlösung zusammenfallen läßt, so ist dies der Natur der Sache und der Geschichte ganz gemäß. Aber jenes weiset ja eben auf frühere Offenbarungen zurück, denen es zwar eine figürliche, selbst vorbereitende Beziehung auf die Erlösung zuschreibt, eine erlösende Kraft aber schlechthin abspricht. (Röm. 7.) Ja den frühern auf die Erlösung sich beziehenden Offenbarungen gehen noch andere — ursprünglichere voraus, deren Nichtbeachtung erst die spätern nothwendig machte."

Unsern frühern Erörterungen zu Folge wird uns der Verfasser wohl den Glauben nicht versagen, wenn wir ihm gestehen: daß auch wir weit entfernt sind die Erlösung (sei es auch nur als ergänzendes Moment) mit der primitiven Schöpfung zusammenzuwerfen. Wir sind aber auch gleich weit entfernt davon: die Offenbarungen, die über die in jener Schöpfung hinausliegen, nicht unter der Erlösung zusammenzufassen. Alle Offenbarung Gottes, in und für die Menschheit ist entweder Schöpfung in der Totalität ihrer Momente, oder sie ist Erlösung, ja diese ist Offenbarung im eigentlichen Sinne nur, weil es sich in ihr vor Allem um eine neue Schöpfung auf dem Grunde der alten handelt, nämlich um den neuen Urmenschen — den zweiten geistigen Adam, im Gegensatze zum ersten, den leiblichen Stammvater unsers Geschlechtes.

Der Verfasser gesteht selber: daß das N. T. auf das A. T. zurückweise; folglich auch dieses auf jenes figürlich und vorbereitend hinweise; findet aber dessenungeachtet den Grund: die Offenbarung in jenem von der Offenbarung in diesem zu

trennen darin: weil er dem A. T. (nach Röm. 7.) die erlöſende Kraft ſchlechtweg abſprechen müſſe.

Es iſt hier für uns ſo wenig wie für den Verfaſſer der Ort: jene angezogene Stelle aus dem Geſammtinhalte des Römerbriefes zu exegiſiren, oder jene Stelle mit andern in eine Parallele zu ſetzen, um das Harte in jener durch dieſe zu mildern; wir müßten ſonſt darauf aufmerkſam machen: daß Chriſtus nach St. Paul für Iſrael ſchon auf dem Wege durch die Wüſte Speiſe und Trank auf ſpirituelle Weiſe geweſen ſei. Schlechtweg kann dem Moſaismus und ſeiner Geſetzgebung die erlöſende Kraft nur dann abgeſprochen werden, wenn jener abſtrakt aufgefaßt wird. In Verbindung aber mit dem Glauben und der Hoffnung Iſraels, hatte auch das alte Geſetz erlöſende Kraft, oder dem ganzen alten Bunde müßte der Charakter einer Heilsanſtalt abgeſprochen werden. So wenig der Verfaſſer geneigt ſein wird, dem Chriſtenthume als ſolchem (in abstracto) die erlöſende Kraft ſchlechtweg (d. h. rückſichtslos auf den Menſchen als freies Objekt der Erlöſung) zuzuſprechen; ſo wenig ſollte er die erlöſende Kraft dem Moſaismus ſchlechthin abzuſprechen geneigt ſein. Er zeigt ja ſelber auf den Umſtand hin: daß der Offenbarung im moſaiſchen Geſetze noch andere, urſprünglichere vorangegangen, deren Nichtbeachtung die ſpätern erſt nothwendig gemacht hätten.

Er kann unter den urſprünglicheren keine andere Offenbarung verſtehen, als jene, in der Gott ſeinen Willen in dem bekannten Verbote offenbarte. Und allerdings hing von der Nichtachtung deſſelben der Eintritt der ſpätern Offenbarungen ab, dieſe aber in ihrer Totalität ſind die Erlöſung ſelber, indem ſie ſich ja alle größtentheils um die Urverheißung als um ihr Centrum drehen: daß der Same des Weibes der Schlange den Kopf zertreten werde. Wir ſagen größtentheils; weil es im alten Bunde auch noch Momente gibt, die zunächſt mit jener Verheißung nicht in unmittelbarer, ſondern in mittelbarer Verbindung ſtehen, indem ſie nämlich vom ethiſchen Verfalle der Einzelnen im Geſchlechte nothwendig gemacht wurden,

die allerdings den Sündenfall des Urmenschen zur negativen, nicht aber positiven Bedingung (d. h. nicht im Sinne einer Naturnothwendigkeit) haben.

Hierher gehört die Berufung Abrahams bei dem ursprünglichen Hereinbruche des Naturdienstes so gut, wie die Gesetzgebung auf Sinai und ihre Vollendung in der Theokratie, bei der spätern Durchbildung des Heidenthums zur Physiokratie, welche wieder die Verdunkelung des innern Gesetzes und der Stimme Gottes im Gewissen zur Voraussetzung hatten. Und so wenig die Behauptung ihre Richtigkeit hätte: daß die Sünde Adams den ersten Brudermord zur unausbleiblichen Folge gehabt; so sehr wäre die zweite grundlos: das Heidenthum mit seinen mannigfaltigen Formen als die schlechthin nothwendigen Ausläufe der Ursünde zu denken. Jene Verheißung aber und ihre Erfüllung wäre doch in die Geschichte eingetreten, wenn auch der allseitige Verfall des Gesetzes, zufolge der persönlichen Verschuldungen in ihm, nicht eingetreten und hiermit zugleich die gegensätzlichen Vorkehrungen von Seite Gottes unterblieben wären.

Den Offenbarungen im Judenthume den erlösenden Charakter schlechthin zu negiren, das kann dem Theologen nur dann einfallen, wenn er sich zuvor das Urpaar selbst nach seinem Abfalle von Gott, nicht nur ganz normal fortbestehend, sondern sogar sich in ein Geschlecht auf dem Wege der Zeugung fortsetzend ohne Vermittlung eines Erlösers zu denken im Stande ist. Mit andern Worten: Wenn er sich eine Vererbung der Sünde und ihrer Folgen ohne coexistirende Vererbung eines Urverdienstes in demselben geschlechtlichen Ganzen denken kann. Und solch ein Gedanke kommt in ihm sehr leicht zu Stande, wenn er einerseits in der sogenannt ursprünglicheren Offenbarung den Beisatz: „An welchem Tage ihr davon esset, werdet ihr des Todes sterben," nicht auf die Goldwaage, wohin doch Gottes Wort gehört, gelegt hat; oder andrerseits, wenn er die Folgen von dem Ungehorsame des Menschen gegen Gott bloß auf die Schnellwaage geworfen, auf der man Heu und Stroh zu wägen pflegt;

und deren Zünglein sich gar nicht rührt, wenn etwa die doppelte und gegenseitige Negation auf ihre Schale gelegt wird. Der Geist im Menschen aber kann den Willen des Absoluten nicht negiren, ohne seinen Willen als einen absoluten, d. h. verabsolutirten zu affirmiren, den aber Gott nicht als solchen affirmiren kann und deßhalb negiren muß, weil er sich sonst selber negiren, d. h. mit sich selber in Widerspruch treten müßte. Jener verabsolutirte Wille aber des Menschen kann von Gott nicht negirt werden, ohne den Träger desselben, den Menschen als solchen zu negiren, d. h. als Vereinwesen aufzulösen, mit welchem Akte jede Fortpflanzung unmöglich wird. Wo aber Fortpflanzung und Geschlecht, da ist dies nur eingetreten durch die Negation der Sünde und ihrer Folgen auf demselben Wege, auf dem diese ursprünglich als Negation des absoluten Willens eingetreten ist, nämlich: durch einen zweiten Adam, als Erlöser, der als dieser im Geschlechte nirgends ohne erlösende Kraft sein kann, mag nun diese eine rückwärts oder vorwärts wirkende sein, wie sie auch jene eben so vor wie diese nach dem faktischen Eintritte des Erlösers in die Geschichte sein mußte.

Fragen wir uns nun um die Ursache dieses Mißgriffes in der Auffassung der Offenbarung im Christenthume, indem dieses nur als Modifikation der im Geschlechte nothwendig fortlaufenden Offenbarung gedacht, nicht aber als sekundäre Offenbarung neben der primitiven in der Schöpfung, und hiermit zugleich als Erlösung in neuer Schöpfung (herbeigeführt durch den Sündenfall); so finden wir schon Fingerzeige in den früher angeführten Worten unsers Apologeten, in denen er Begriff und Theorie der Offenbarung in einer Weise zu entwickeln verspricht, die der ganzen Reihe der Offenbarungen angemessen sein werde ꝛc.

Woher aber weiß er denn so ausgemacht: daß es eine Reihe gilt? Etwa daher: weil die angeblichen drei besondern Zwecke geblieben wären, auch wenn der Urmensch nicht von Gott abgefallen wäre? Wir können ihm beistimmen, nur aus einem andern, als dem von ihm angeführten Grunde.

Denn die Vollendung des Selbstbewußtseins im Urmenschen und die damit verbundene Vollendung der Offenbarung Gottes ad extra in dem Schöpfungsfaktum, hing allerdings nicht ausschließlich vom Ungehorsame, sondern auch vom Gehorsame Adams ab.

Allein mit jener Vollendung ist jene Offenbarung selber geschlossen. Der Abschluß aber hat alles Andere (die Anschauung Gottes z. B. von Angesicht zu Angesicht) nur keine fortschreitende Reihe von Offenbarungen sammt Steigerung in ihr zur Folge. Unser Verfasser spricht unter An-

derm von einer fortgesetzten Offenbarung zu dem Zwecke: um den Menschen auf der Bahn des Guten fernerhin zu unterstützen? Wir müssen aber hier vor Allem fragen: woher die Schwäche des Menschen nach der im Gehorsam bestandenen Freiheitsprobe? Etwa daher, weil (nach der Behauptung S. 177.) dem Bösen in seinem Ursprunge der Abfall von der Wahrheit — der Irrthum — zum Grunde liege? Diese Aeußerung machte allerdings den Irrthum zum Vater des ursprünglichen Abfalles, jener Irrthum fiele dann auch zusammen mit dem ursprünglichen Gottesbewußtsein. Wird unser Apologet dazu ja sagen? Er könnte es, wenn er dieses als ein vollendetes, wegen der Unvollendung des Selbstbewußtseins des Menschengeistes vor seiner Freiheitsprobe, sich vorstellen könnte. Jener Irrthum wäre sodann nichts Anderes, als die Unbestimmtheit des primitiven Selbstbewußtseins, die sich aber in der Freiheitsprobe jedesmal aufhebt, und zur Bestimmtheit erhebt, die im Falle der Negirung des absoluten Willens, blos subjektive, im Affirmationsfalle aber zugleich objektive (mit Gott vereinte) Vollendung des Selbstbewußtseins ist. In beiden Fällen aber kann von einer Belehrung, die von Gott aus an den Menschen ergehen müßte, um diesen über sein Verhältniß zu Gott aufzuklären, keine Rede mehr sein, wohl aber von Belehrungen anderer Art *).

Wir müssen ferner fragen: Wozu noch eine Erweckung, nachdem der Geist Gottes mit dem Geiste des Menschen in eine unvermittelte Verbindung getreten zu dem Zwecke: ihn zur Allseitigkeit des religiösen Lebens zu bestimmen?

Wozu endlich noch eine Offenbarung, um die Glieder des socialen Lebens zu binden an eine öffentliche Religionsübung; wenn der Geist jedes Einzelnen vom Geiste Gottes, zufolge ursprünglicher Erweckung getrieben wird — in all seinem Thun und Lassen?

Etwa für die Descendenz des Urpaares?

Diese aber müssen wir mit demselben Rechte unter den Segen des primitiven Gehorsams stellen, wie wir sie bereits unter dem Fluche des ersten Ungehorsams und seiner unausbleiblichen Folgen nach historischer Auffassung finden.

Aus jener Stellung aber ergiebt sich wohl für jeden Einzelnen in der Abstammung die Wiederholung derselben innern

*) Die alte Scholastik zählte hierher die Mittheilungen von Rathschlüssen Gottes, sie war aber auch so eingenommen für jene, daß sie ihnen ausschließlich den Namen Offenbarung vindicirte, und die sogenannte Offenbarung Gottes ad extra (in der Creation) nur im uneigentlichen Sinne gelten ließ.

Vorgänge in Belehrung und Erweckung; hiermit aber noch keineswegs der Fortschritt und die Steigerung.

Woher nun diese Vorliebe für die Steigerung in der Fortsetzung der Offenbarungen?

Sie fällt zusammen mit der Vorliebe: das Leben des freien Geistes schlechthin zu parallelisiren mit dem Prozesse der nothwendigen Natur. Wir sagen: Schlechthin; weil über dem abstrakten formalen Typus (den jede creatürliche Substanz in ihrer Selbstverwirklichung oder Lebensentfaltung nicht bloß mit ihren Coefficienten im geschöpflichen Universum, sondern mit der Gottheit selber, als dem Urgrunde ihres Seins und Daseins, gemein hat) nicht ihre wesenhafte Verschiedenheit vergessen werden darf, die in jener Lebensentfaltung sich ebenfalls herausstellen muß, weil sonst die Substanz Alles, nur sich selber nicht, affirmirte und offenbarte.

Jene Vorliebe aber wächst sich endlich bis zu dem Vorurtheile aus: daß die Wissenschaft sich nur mit dem Begriffe zu befassen habe: dieser aber als formale Einheit hat die Vielheit und Mannigfaltigkeit zur realen Voraussetzung, was an dieser Stelle so viel heißt als: der Begriff und die Theorie der Offenbarung ist bedingt von einer Reihenfolge der Offenbarungen.

Abgesehen von jener macula pelagiana in dieser Apologie muß es mit Dank anerkannt werden: daß diese der Belehrung unter den Offenbarungszwecken den ersten Platz streitig gemacht hat, obschon sie nicht im Stande sein wird, auf ihrem bisherigen Fundamente den Streit zum Vortheile des ethischen Momentes zu entscheiden.

Es war zeither von unberechenbarem Nachtheile für das christliche Bewußtsein in der europäischen Völkermasse, wenn von den Verkündigern des reinen Evangeliums in diesem immer nur das theoretisch-intelligente Moment in seinem Einflusse auf den praktischen Willen, als erlösendes Prinzip angepriesen wurde. Zeigte sich nämlich, daß die Menschheit im Verlaufe ihrer Geschichte sammt den innern und äußern Erfahrungen dieselbe Gedankenhöhe erreicht habe oder noch erreichen werde; so stand der Welterlöser in der Weltgeschichte nur da, als ein von der Vorsehung anticipirter Lehrmeister und Religionsstifter unter den Vielen zu dem Zwecke, damit das Geschlecht einstweilen durch fremde Glasaugen schaue, bis sein eigenes Lichtauge erstarkt sei. Es stellte sich aber auch in Andern zugleich ein anderer Gedanke heraus, nämlich: daß Alles, was in der evangelischen Lehre sich über die Trilogie von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit (über dieses Vernunftdreieck mit dem Auge Gottes in der Mitte) Geltung verschaffen wolle,

als der untern Bildungsstufe der Menschheit in jener Zeit und unter jenem Volke, dem der große Prophet von Nazareth angehörte, anheim zu stellen und deßhalb als verfallen anzunehmen sei, wenn die Gegenwart sich aus dem Verfalle der Vergangenheit erheben solle.

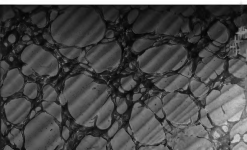
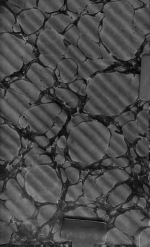
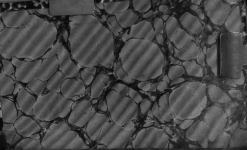
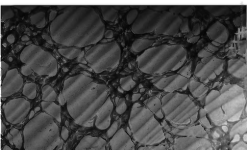
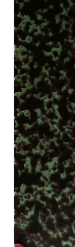
Es darf uns gar nicht wundern, die Belehrung als zufälliges Moment so lang in den Vordergrund als Hauptzweck gestellt zu sehen, wenn wir bedenken, daß die Folgen des Sündenfalles zuvor bald zu gering geschätzt, bald über schätzt wurden.

Um jenem Uebel zu steuern, glaubte man Alles gethan zu haben, wenn man die Ursünde einräumte: den Menschen mit den Bestien des Urwaldes wieder auf vier Füße, statt auf zwei, aber mit Vernunft und Freiheit ausgerüstet, zu stellen, wenn sich Gott nicht zur Dressur des Gefallenen nach Oben ins Mittel lege. Und doch was wägt dieses Ungeheure im Vergleich mit dem Schreckenswortе: An welchem Tage ihr davon esset, werdet ihr des Todes sterben! Sein Nichtsterben aber an dem Tage seines Ungehorsams macht jenes Wort noch gar nicht zum pädagogischen Schreckenberge; denn jenes Nichtsterben trat nicht etwa deßhalb nicht ein, weil in jenem Worte zuviel, sondern es trat deßhalb nicht ein, weil in ihm nicht Alles gesagt worden, was von Gott gesagt werden konnte, ohne daß er mit Sich und mit der Idee des Menschen in Widerspruch getreten wäre.

Wie also der Sündenfall in der Totalität seiner Folgen, so wird auch das Christenthum, als Negation derselben, und als Bedingung des Fortbestandes des gefallenen Menschen und seiner Descendenz verstanden.

Jener kann aber nicht allseitig gewürdigt werden; so lang das Verbot im Paradiese nur als ein neues Lehrstück im Katechismus der Offenbarung behandelt wird.

Wenn es aber auf die oben angedeutete Weise begriffen wird, dann ergiebt sich zugleich, daß kein Geschlecht nach dem Falle ohne Christus, kein Christus ohne Geschlecht, in und mit dem Geschlechte aber nie ohne Segen für dasselbe denkbar sei; daß ferner der Christus als Welterlöser in die Weltgeschichte eintreten werde, selbst wenn sich in dieser kein Irrthum aufzuheben vorfände, weil er dessenungeachtet die Urschuld des Todes von der Menschheit zu heben hätte; eine That und ein Werk, das kein Anderer im Himmel und auf Erden statt Seiner zu verrichten im Stande ist.

(Der Beschluß im nächsten Hefte.)

Digitized by Google